ZNAK
MIESIĘCZNIK

56

KRAKÓW
ROK XI LUTY (2) 1959

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji· Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.
Administracja przyjmuje codzień, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata od 1 stycznia 1959:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie . . .	zł 12.—	miesięcznie . . .	zł 16.80
kwartalnie . . .	„ 36.—	kwartalnie . . .	„ 50.40
półrocznie . . .	„ 72.—	półrocznie . . .	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Maszynopis otrzymano 2. II. 1959 — Druk ukończono w marcu 1959
Format A5 — Papier piśm. V kl. 61×86 65 g — Ark. druk. 10
Zam. 96 2. II. 1959 — Nakład 7000+200 egz. — C-6

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7, Kraków, Kazimierza W. 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XI — Nr 56 (2)

Luty 1959
KRAKÓW

Skąd przyszliśmy? Co robimy na świecie? Dokąd idziemy? Gdyby filozofia naprawdę nie miała nic do powiedzenia o tych najżywotniejszych problemach, albo gdyby nie była w stanie rozświetlać ich stopniowo, jak biologia czy historia rozświetlają własne problemy, gdyby nie potrafiła wnosić w nie coraz głębszego doświadczenia, coraz bardziej wyostrzonego widzenia rzeczywistości — chciałoby się prawie powiedzieć — parafrazując Pascala — że filozofia nie jest warta ani jednej godziny trudu.

Henri Bergson, *L'Ame et le corps* (1912)

Wówczas pojąłem doniosłość zagadnienia religijnego, która dotychczas mi się wymykała. W świetle historii widziałem, że Ewangelia dokonała zasadniczego przełomu w całym rozwoju ludzkości. Mistycy ukazali mi jego sens. Skierowali mnie na właściwą drogę. Mój wybór stał się faktem.

Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932)

25 czerwca 1905 roku dwójka dwudziestoletnich prawie-dzieci wspinała się po nieskończonych schodach prowadzących do bazyliki Sacré-Coeur. Nieśli w sobie tę udrękę, która stanowi najistotniejszy produkt kultury nowoczesnej i pewnego rodzaju aktywną rozpacz, rozświetloną jedynie — nie wiedzieli sami dlaczego — przez pewność wewnętrzną, że Prawda, której łaknęli i nie godzili się na życie bez niej, kiedyś będzie im ukazana. Słabo jedynie podtrzymywała ich pewnego rodzaju moralność estetyczna, która — po paru pięknych, ale utopijnych próbach — ukazywała samobójstwo jako jedyne wyjście. Póki co, dzięki Bergsonowi, oczyszczali sobie głowy z przesądów scjentystycznych, wpojonych im na Sorbonie, ale wiedzieli aż za dobrze, że intuicja Bergsonowska stanowi zbyt słabą przeciwwagę dla nihilizmu intelektualnego, logicznego następstwa wszystkich filozoficznych prądów owego czasu. Kościół zaś, zniekształcony w ich oczach przez obiegowe uprzedzenia oraz

odstręczający widok wielu „pobożnych" — uważali za ostoję możnych i bogatych, podtrzymujących we własnym interesie „mroki średniowiecza". Szli (Jakub i Raissa Maritain) do dziwnego żebraka (Leona Bloy, autora m. in. „Niewdzięcznego żebraka"), który gardząc wszelką filozofią krzyczał na dachach o prawdzie boskiej; i — będąc katolikiem bezkompromisowo posłusznym — potępiał swój czas i tych, którzy tutaj „wzięli zapłatę swoją", śmielej i swobodniej niż wszyscy rewolucjoniści świata... Co ten człowiek im odkrywał, nie da się wypowiedzieć: tkliwość braterstwa chrześcijańskiego i to pewnego rodzaju drżenie miłosierdzia i trwogi, jakie ogarnia w obliczu duszy ludzkiej, duszy naznaczonej miłością Bożą... Za progiem jego domu wszelkie wartości zmieniały nagle swoje położenie, jakby z naciśnięciem niewidzialnej sprężyny. Wiedziało się, albo odgadywało, że „jeden tylko jest ból: ten, że się nie jest świętym".

Raissa Maritain, *Les Grandes amitiés* (1941)

Potrzebujemy Ciebie, tylko Ciebie, nikogo innego. Ty jeden, który nas kochasz, możesz dla wszystkich nas, cierpiących, mieć tę litość, jaką mamy dla samych siebie. Ty jeden możesz odczuć, jak wielka, jak bezgraniczna jest potrzeba Ciebie na tym świecie, w tej godzinie świata.

Wszyscy Cię potrzebują, nawet ci, którzy o tym nie wiedzą — nieświadomi o wiele jeszcze bardziej niż świadomi. Zgłodniały szukający chleba łaknie Ciebie; spragniony rozglądający się za wodą — Ciebie pragnie; chory marzy o odzyskaniu zdrowia, ale jego choroba to brak Ciebie.

Kto na tym świecie szuka piękna, Ciebie szuka nieświadomie, Ciebie, który jesteś pięknością doskonałą i zupełną; ten, kto myślami tropi prawdę — Ciebie goni, który jesteś jedyną prawdą, najgodniejszą poznania; a ten, który wyciąga ramiona do pokoju, chce objąć Ciebie, który jesteś jedynym pokojem serc. Wołają Cię sami nie wiedząc o tym, a ich krzyk jest niewymownie bardziej bolesny niż nasz.

Giovanni Papini, *Dzieje Chrystusa* (1921)

Ks. TADEUSZ FEDOROWICZ

ISTOTA KOŚCIOŁA

Istota Kościoła to zasadniczo temat dla zawodowego teologa-naukowca. Nie jestem teologiem-naukowcem, to, co powiem, to będą myśli „szeregowego" księdza, który po dwudziestu paru latach pracy kapłańskiej w ten sposób widzi Kościół *.

To, co istotne w nauce o Kościele, wiemy z wiary i dlatego niewierzący tego nie pojmie. Pojmie zewnętrznie słowa i zdania, ale nie pojmie ich właściwej treści. Trzeba uwierzyć w Prawdę nadprzyrodzoną, by tę treść zrozumieć. Przykładem tego jest nierozumienie — nawet przez wielu wierzących, z powodu ich słabej wiary — znaczenia zakonów kontemplacyjnych.

Czymże jest Kościół? Do niedawna uczyliśmy się najczęściej w katechizmach mniej więcej takiego określenia: „Kościół to społeczność ludzi ochrzczonych, wyznających jedną wiarę Chrystusową i dążących do zbawienia pod jedną władzą Kościoła". Niewątpliwie zawartość tego określenia jest prawdziwa, ale to nie wszystko. To raczej zewnętrzne, jakby prawne określenie, które rozpowszechniło się w katechizmach od XVI wieku w związku z ówczesnymi błędami w pojmowaniu Kościoła.

Obecnie, szczególnie pod wpływem odrodzenia liturgicznego i ożywienia pierwotnej nauki o Mistycznym Ciele Chrystusa, wróciliśmy do dawnego, pełniejszego i głębszego rozumienia istoty Kościoła. Wspomniane poprzednio określenie Kościoła dotyczy raczej tego, co nazywamy „ciałem" Kościoła. Należy je uzupełnić pojęciem odpowiadającym „duszy" Kościoła. Dziś mówimy raczej, że Kościół to społeczność ludzi związanych jedną wiarą, jednym chrztem i jedną hierarchią, a ożywiona przez Ducha Świętego, przez którą, czy w której Chrystus świadczy o Bogu prawdziwym, uświęca ludzi i prowadzi ich do zbawienia. Lub krócej: Kościół to Chrystus żyjący w historii ludzkości, by nadal spełniać dzieło Odkupienia i zbawienia.

* Odczyt wygłoszony w Klubie Inteligencji Katolickiej w Warszawie 7 listopada 1958 r., jako inauguracja cyklu „Kościół a problemy XX wieku".

Nie są to oczywiście ścisłe definicje, ale myślę, że wyrażają zasadniczo to, czym jest Kościół.

Kościół jest jedną z tajemnic wiary. Rozumiemy z niej tyle, ile nam potrzeba by żyć po chrześcijańsku, by wiedzieć, co czynić. We wszystkich sprawach wiary nieporównanie więcej jest tego, czego nie rozumiemy niż tego, co rozumiemy. Tajemnice wiary gniewają wielu ludzi i obrażają ich rozum roszczący sobie prawo do rozumienia wszystkiego. A przecież i w ludzkiej wiedzy jest podobnie, wielu najprostszych rzeczy nie możemy zrozumieć, np. dlaczego kamień rzucony spada na ziemię. Mówimy: bo działa siła czy prawo ciążenia. Ale czym ono jest i dlaczego jest, jaka jest tego istotna przyczyna, tego nikt nie wie. Tak jest z energią atomową, z dzieleniem się żywej komórki, z zakwitaniem kwiatu i z wszystkim, co zechcemy do końca pojąć. Niesłusznie przeto obrażamy się na tajemnice wiary.

Dla ułatwienia pojęcia Kościoła Nowy Testament daje nam dwa obrazy: Pan Jezus porównuje Go do szczepu winnego, św. Paweł do ciała ludzkiego.

Pan Jezus jest szczepem winnym, wierni „latoroślami", gałązkami, które mają rodzić owoce. Życiem tego szczepu jest duch Jezusowy, Duch Święty, Miłość Boża. Kościół rodzi się w Zielone Święta, w Zesłaniu Ducha Świętego. Apostołowie i uczniowie Jezusowi stanowią „ciało" tej społeczności. Przed Zesłaniem Ducha Świętego są to jakby oddzielne członki tego ciała, nie tworzące jednak jednego żywego organizmu. Jest w tym jakaś analogia do stworzenia pierwszego człowieka. Bóg „ulepił" ciało z mułu ziemi, następnie tchnął w nie duszę żywą i ożywiającą. W zesłaniu Ducha Świętego apostołowie stają się jednością wewnętrzną — jakby organizmem ożywionym jedną duszą; łaska Ducha Świętego czyni ich jednym. Życiem Kościoła jest więc Duch Święty, Duch Prawdy i Miłości. Kościół to wszyscy wierni. Ci, co są w stanie łaski, przez miłość są żywymi członkami Kościoła. Którzy ją utracili przez grzech — są martwymi członkami, należą tylko do ciała Kościoła. Być chrześcijaninem to żyć Prawdą i Miłością. Św. Paweł pisze: „A czyniąc prawdę w miłości, żebyśmy rośli we wszystkim w Nim, który jest głową, Chrystus (*Efez.* IV, 15). Po to jesteśmy ochrzczeni, byśmy żyli Prawdą i Miłością. Chrystus mówił o sobie: „Przyszedłem na świat, abym świadectwo dał Prawdzie" (Jan 18, 37); „Przyszedłem puścić ogień na ziemię, a czegóż chcę, jeno aby był zapalon" (Łuk. 12, 49).

Prawda jest podstawą miłości. Poznanie prawdy rodzi umiłowanie jej. Utrzymanie się w prawdzie utrzymuje ład w miłości. Stąd tyle nieporozumień na temat miłości, że tak często brak w ludzkich

opiniach o miłości i w samej ich miłości ładu wprowadzonego przez prawdę. Celem ostatecznym jest miłość, bo Bóg jest miłością i miłość jednoczy z Bogiem. Przeto w istocie Kościoła miłość zajmuje naczelne miejsce. Zwykle gdy pytamy, czy ktoś tam jest katolikiem, otrzymujemy odpowiedź: „Tak, bo chodzi do kościoła, spowiada się, odmawia różaniec". Pan Jezus dał inne kryterium: „Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jedni ku drugim" (Jan, 13, 35). Św. Paweł pisze: „kto miłuje bliźniego, zakon wypełnił" (*Rzym.* 13, 8). Przeto znakiem rozpoznawczym chrześcijanina jest miłość. Miłość rodząca się z prawdy o Duchu Świętym, dającym się ludziom. „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany" (*Rzym.* 5, 5). Duch Święty — Miłość Boża uzupełnia nikłą miłość człowieka i sprawia, że nadprzyrodzona miłość chrześcijanina to jakby wspólna miłość człowieka i Ducha Świętego. Słowa św. Pawła „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus" (*Gal.* 2, 20), możnaby sparafrazować: miłuję już nie ja, ale miłuje we mnie Chrystus. Przeto istotą życia chrześcijańskiego jest życie miłością daną człowiekowi poznającemu prawdę Bożą i miłującemu ją. „Jeśli mnie kto miłuje, będzie chował słowa moje, a Ojciec mój umiłuje go i do niego przyjdziemy, i mieszkanie u niego uczynimy" (Jan, 14, 23). Lepiej zrozumiemy tak ujętą istotę Kościoła, gdy się przypatrzymy jego owocom.

Jakie są te owoce? Gdy pytamy o cel Kościoła, to przeciętnie otrzymujemy odpowiedź: aby zbawić ludzi. To też prawda, ale i to nie wszystko. Często nazbyt schematycznie na te rzeczy patrzymy. Znalazłem się kiedyś w takich okolicznościach, że byłem jedynym kapłanem na tysiące kilometrów kwadratowych. Zachorowała jakaś stara kobieta. Troszczyłem się o to by ją zaopatrzyć sakramentami św. — były jakieś trudności. Trzeba było dołożyć starań. Wtedy przyszło mi na myśl pytanie: jaki sens ma to, co robię, skoro wokoło miliony umierają i nikt się tam o ich dusze nie troszczy? Czy ta jedna miałaby być zbawiona? A tamte? Czy tej jednej te sakramenty św. do zbawienia były konieczne? Jeśli nie, to dlaczego mam tyle starania około tego dokładać? Rozumiałem, że wiele tu nie rozumiem, ale rozumiałem, że niewątpliwie moim obowiązkiem było dać całe staranie około tej posługi kapłańskiej w tym konkretnym wypadku. Rozumiałem, że ja mam zrobić, co do mnie należy, a resztę Panu Bogu zostawić. A później myślałem o Babilończykach, Egipcjanach, Aztekach, Neandertalczykach, Pitekantropach i wszystkich innych — co z nimi? Nie wiem, nie ja ich stworzyłem, nie ja ich mam sądzić. Wiem, że Bóg jest mądrzejszy, sprawiedliwszy i lepszy ode mnie, a przy tym wszechmocny. Mogę być o nich spokojny. Wiem, że to, co się stało na Kalwarii, to tak wielka rzecz, że wszystko przy tym jest małe. Wiem, że jest potępienie wieczne, którego się

Nie są to oczywiście ścisłe definicje, ale myślę, że wyrażają zasadniczo to, czym jest Kościół.

Kościół jest jedną z tajemnic wiary. Rozumiemy z niej tyle, ile nam potrzeba by żyć po chrześcijańsku, by wiedzieć, co czynić. We wszystkich sprawach wiary nieporównanie więcej jest tego, czego nie rozumiemy niż tego, co rozumiemy. Tajemnice wiary gniewają wielu ludzi i obrażają ich rozum roszczący sobie prawo do rozumienia wszystkiego. A przecież i w ludzkiej wiedzy jest podobnie, wielu najprostszych rzeczy nie możemy zrozumieć, np. dlaczego kamień rzucony spada na ziemię. Mówimy: bo działa siła czy prawo ciążenia. Ale czym ono jest i dlaczego jest, jaka jest tego istotna przyczyna, tego nikt nie wie. Tak jest z energią atomową, z dzieleniem się żywej komórki, z zakwitaniem kwiatu i z wszystkim, co zechcemy do końca pojąć. Niesłusznie przeto obrażamy się na tajemnice wiary.

Dla ułatwienia pojęcia Kościoła Nowy Testament daje nam dwa obrazy: Pan Jezus porównuje Go do szczepu winnego, św. Paweł do ciała ludzkiego.

Pan Jezus jest szczepem winnym, wierni „latoroślami", gałązkami, które mają rodzić owoce. Życiem tego szczepu jest duch Jezusowy, Duch Święty, Miłość Boża. Kościół rodzi się w Zielone Święta, w Zesłaniu Ducha Świętego. Apostołowie i uczniowie Jezusowi stanowią „ciało" tej społeczności. Przed Zesłaniem Ducha Świętego są to jakby oddzielne członki tego ciała, nie tworzące jednak jednego żywego organizmu. Jest w tym jakaś analogia do stworzenia pierwszego człowieka. Bóg „ulepił" ciało z mułu ziemi, następnie tchnął w nie duszę żywą i ożywiającą. W zesłaniu Ducha Świętego apostołowie stają się jednością wewnętrzną — jakby organizmem ożywionym jedną duszą; łaska Ducha Świętego czyni ich jednym. Życiem Kościoła jest więc Duch Święty, Duch Prawdy i Miłości. Kościół to wszyscy wierni. Ci, co są w stanie łaski, przez miłość są żywymi członkami Kościoła. Którzy ją utracili przez grzech — są martwymi członkami, należą tylko do ciała Kościoła. Być chrześcijaninem to żyć Prawdą i Miłością. Św. Paweł pisze: „A czyniąc prawdę w miłości, żebyśmy rośli we wszystkim w Nim, który jest głową, Chrystus (*Efez.* IV, 15). Po to jesteśmy ochrzczeni, byśmy żyli Prawdą i Miłością. Chrystus mówił o sobie: „Przyszedłem na świat, abym świadectwo dał Prawdzie" (Jan 18, 37); „Przyszedłem puścić ogień na ziemię, a czegóż chcę, jeno aby był zapalon" (Łuk. 12, 49).

Prawda jest podstawą miłości. Poznanie prawdy rodzi umiłowanie jej. Utrzymanie się w prawdzie utrzymuje ład w miłości. Stąd tyle nieporozumień na temat miłości, że tak często brak w ludzkich

opiniach o miłości i w samej ich miłości ładu wprowadzonego przez prawdę. Celem ostatecznym jest miłość, bo Bóg jest miłością i miłość jednoczy z Bogiem. Przeto w istocie Kościoła miłość zajmuje naczelne miejsce. Zwykle gdy pytamy, czy ktoś tam jest katolikiem, otrzymujemy odpowiedź: „Tak, bo chodzi do kościoła, spowiada się, odmawia różaniec". Pan Jezus dał inne kryterium: „Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jedni ku drugim" (Jan, 13, 35). Św. Pawel pisze: „kto miłuje bliźniego, zakon wypełnił" (*Rzym.* 13, 8). Przeto znakiem rozpoznawczym chrześcijanina jest miłość. Miłość rodząca się z prawdy o Duchu Świętym, dającym się ludziom. „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany" (*Rzym.* 5, 5). Duch Święty — Miłość Boża uzupełnia nikłą miłość człowieka i sprawia, że nadprzyrodzona miłość chrześcijanina to jakby wspólna miłość człowieka i Ducha Świętego. Słowa św. Pawła „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus" (*Gal.* 2, 20), możnaby sparafrazować: miłuję już nie ja, ale miłuje we mnie Chrystus. Przeto istotą życia chrześcijańskiego jest życie miłością daną człowiekowi poznającemu prawdę Bożą i miłującemu ją. „Jeśli mnie kto miłuje, będzie chował słowa moje, a Ojciec mój umiłuje go i do niego przyjdziemy, i mieszkanie u niego uczynimy". (Jan, 14, 23). Lepiej zrozumiemy tak ujętą istotę Kościoła, gdy się przypatrzymy jego owocom.

Jakie są te owoce? Gdy pytamy o cel Kościoła, to przeciętnie otrzymujemy odpowiedź: aby zbawić ludzi. To też prawda, ale i to nie wszystko. Często nazbyt schematycznie na te rzeczy patrzymy. Znalazłem się kiedyś w takich okolicznościach, że byłem jedynym kapłanem na tysiące kilometrów kwadratowych. Zachorowała jakaś stara kobieta. Troszczyłem się o to by ją zaopatrzyć sakramentami św. — były jakieś trudności. Trzeba było dołożyć starań. Wtedy przyszło mi na myśl pytanie: jaki sens ma to, co robię, skoro wokoło miliony umierają i nikt się tam o ich dusze nie troszczy? Czy ta jedna miałaby być zbawiona? A tamte? Czy tej jednej te sakramenty św. do zbawienia były konieczne? Jeśli nie, to dlaczego mam tyle starania około tego dokładać? Rozumiałem, że wiele tu nie rozumiem, ale rozumiałem, że niewątpliwie moim obowiązkiem było dać całe staranie około tej posługi kapłańskiej w tym konkretnym wypadku. Rozumiałem, że ja mam zrobić, co do mnie należy, a resztę Panu Bogu zostawić. A później myślałem o Babilończykach, Egipcjanach, Aztekach, Neandertalczykach, Pitekantropach i wszystkich innych — co z nimi? Nie wiem, nie ja ich stworzyłem, nie ja ich mam sądzić. Wiem, że Bóg jest mądrzejszy, sprawiedliwszy i lepszy ode mnie, a przy tym wszechmocny. Mogę być o nich spokojny. Wiem, że to, co się stało na Kalwarii, to tak wielka rzecz, że wszystko przy tym jest małe. Wiem, że jest potępienie wieczne, którego się

obawiam i przed którym do Miłosierdzia Bożego się uciekam starając się, jak tylko zdołam, w pełnej dobrej woli czynić swój obowiązek, a resztę zostawiam mądrości i miłości Bożej. Wiem, że jeśli człowiek spełni prawdziwie, co do niego należy, to Bóg go nie odrzuci. Wiem, że Kościół to Chrystus, który zbawia świat, i to mi wystarcza. Ale też wiem, że Kościół ma drugie zadanie z poprzednim ściśle związane. To objawienie Boga, Jego Mądrości i Miłości. Św. Paweł pisze: „Mnie... dana jest ta łaska, abym między poganami przepowiadał niedościgłe bogactwa Chrystusowe i żebym oświecał wszystkich, jakie jest rozrządzenie tajemnicy, zakrytej od wieków w Bogu, który wszystko stworzył; aby przez Kościół oznajmiona była... wieloraka mądrość Boża" (*Efez.* 3, 8—10). Objawienie Boga służy zbawieniu ludzi. Cały wszechświat jest jakimś objawieniem się Boga. Przez Chrystusa Bóg objawił się w szczególny, nadprzyrodzony sposób. Kościół jest przedłużeniem i rozpostarciem tego objawienia na wszystkie czasy i na całą ziemię.

Chrystus dając uczniom swoim mandat apostolski powiedział im: „Otrzymacie moc Ducha Świętego, który przyjdzie do was, i będziecie mi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, i w Samarii, i aż do krańców ziemi" (*Dz. Ap.* 1, 8). Takie będzie zadanie Kościoła: świadczyć o Chrystusie, o Jego prawdzie i miłości, modlić się z Nim i wraz z Nim spełniać ofiarę w cierpieniach Jego członków. By móc to spełniać Kościół otrzyma moc Ducha prawdy i miłości. Prawda i miłość będą dźwigać jednostki i społeczeństwa ku dobru, ku uświęceniu. Św. Paweł o tym pisze: „Dziękując Bogu Ojcu... który was wyrwał z mocy ciemności i przeniósł w królestwo Syna umiłowania swego" (*Kol.* 1, 12—13). Dojrzałymi owocami Kościoła są święci — i ci kanonizowani, i ci niezliczeni niekanonizowani. W Kościele Duch Święty daje wciąż prawdę i miłość, by ludzi podnosić i prowadzić. Historia Kościoła to obraz dramatycznego zmagania się Boga z człowiekiem o jego uświęcenie. Wszyscy idziemy ku Bogu. Szukamy Go w różnych warunkach życia. Znajdujemy Go i gubimy, upadamy i podnosimy się, by zbliżać się do doskonałości pełnego człowieka, podniesionego do godności Syna Bożego.

Wysiłki Kościoła zmierzają też do podnoszenia społeczeństw. To, co nazywamy dziś opieką społeczną i szpitalnictwem, wyrosło z istoty chrześcijaństwa. Poza chrześcijaństwem nie było i nie ma tych rzeczy tak rozwiniętych, o ile nie dostały się tam z krajów chrześcijańskich.

W starożytnych Indiach król Asioka, potem w średniowieczu Mahomet kazali tworzyć szpitale, nie tylko dla ludzi — ale i dla zwierząt. Różni myśliciele, jak Lao Tse, Konfucjusz, Zaratustra i inni pięknie mówili o miłości. Ale te rozkazy i pouczenia nie wydały owoców społecznych, nie miały siły społecznej. W samej

istocie Kościoła jest troska o człowieka jako człowieka. Już apostołowie ustanawiają diakonów, by się zajęli „opieką społeczną". Podobnie ma się rzecz ze szkolnictwem. Kościół od początku uczył. Z czasem każda siedziba biskupia ma swoją „szkołę". Rozwija się szkolnictwo prowadzone przez zakony, kapituły i inne stowarzyszenia kościelne. Powstały w ciągu wieków setki zakonów mających na celu bezinteresowne wypełnianie wszelkich potrzeb ludzi: opiekowanie się niemowlętami, starcami, kalekami, trędowatymi; setki zakonów i stowarzyszeń religijnych dla uczenia dzieci i młodzieży wszelkich warstw społecznych, najwyższych i najniższych. Powstawały zakony dla wykupu niewolników z rąk pogańskich, dla budowania mostów itp. Do XIX wieku te sprawy były prowadzone bodajże wyłącznie przez Kościół i jego instytucje.

Jeszcze jednym owocem społecznym chrześcijaństwa jest postawienie kobiety na właściwym miejscu w społeczeństwie. W wielkich kulturach Wschodu kobieta do dziś była lub jest niemal niewolnicą. Tak też było w kulturze mahometańskiej. Chrześcijaństwo od razu zrównało w istocie kobietę z mężczyzną, dając kobiecie pierwszeństwo w oddawaniu należnej jej czci. Pobudką tego stosunku do człowieka była w chrześcijaństwie jedynie miłość człowieka rodząca się z miłości Boga i z łaski Boga.

Chrystus nadal w Kościele daje świadectwo prawdzie i rozpala ogień miłości, a przez to uświęca i zbawia. Szczep winny w swoich gałązkach, ożywiony Duchem prawdy i miłości, wydaje owoce. „Tak niechaj świeci światłość wasza przed ludźmi, aby widzieli uczynki wasze dobre i chwalili Ojca waszego, który jest w niebiesiech" (Mat. 5, 16). Gałązki muszą trwać w szczepie, by żyły i rodziły. „Mieszkajcie we mnie, a ja w was. Jak latorośl nie może przynosić owocu sama ze siebie, jeśli nie będzie trwać w winnym szczepie; tak ani wy, jeśli we mnie mieszkać nie będziecie. Jam jest szczep winny, wyście latorośle. Kto mieszka we mnie, a ja w nim, ten wiele owocu przynosi; bo beze mnie nic uczynić nie możecie" (Jan, 15, 4—5). Ludzkie siły na to nie wystarczą. Na to jest Ofiara Krzyża wciąż uobecniana w mszy świętej, aby otworzyć źródło łaski, wiary, nadziei i miłości. Na to są sakramenty św. by człowiek trwał w Chrystusie i czerpał z tego źródła. W tym ujęciu sakramenty św. i msza św. nabierają życia. Wielu chodzi na mszę św. i przystępuje przynajmniej „raz do roku" do sakramentów św. i klęka do pacierza, by nie grzeszyć opuszczeniem tych obowiązków, bo takie jest przykazanie. Straszny to formalizm i bezduszność.

We właściwym rozumieniu chrześcijaństwa uczestniczy się w mszy św. i przystępuje do sakramentów św. i klęka do modlitwy, by się łączyć z Chrystusem żywym i czerpać z Niego moc Ducha Świętego, wiarę i miłość. O. Beyzym czy o. Damian, opiekunowie

trędowatych, i tysiące im podobnych nie byliby takimi bohaterami miłości bez pomocy łaski. Chrystus daje nie tylko przykazanie, ale i siłę wykonania go. Chrześcijaństwo to nie tylko liczenie się z Bogiem, ale i liczenie na Boga. „Krzywdy cierpliwie znosić", „urazy chętnie darować", miłować nieprzyjaciół, oddawać zawsze dobrym za złe, zachować przykazanie czystości, miłować Boga ponad wszystko, a bliźniego, tj. każdego człowieka, jako siebie samego, zachować całe to prawo Chrystusowe można tylko z pomocą Chrystusa.

Utarło się określenie: „katolik praktykujący i niepraktykujący". Bardzo to niezręczne określenie, schematyczne. Ale skoro jest powszechne, to zobaczmy, co oznacza? „Niepraktykujący" to ten, który wyznaje światopogląd chrześcijański, ale nie spotyka się osobiście z Chrystusem. Miejscem spotkań jest msza św., konfesjonał, Komunia św., modlitwa. „Praktykujący" to ten, który osobiście z Chrystusem się spotyka. A przecież chrześcijaństwo nie jest światopoglądem ani doktryną, ani teorią. Chrześcijaństwo to nie stosunek do czegoś (do światopoglądu), ale do kogoś, do Chrystusa. Chrześcijaństwo ma swój światopogląd, ale nie jest światopoglądem. Stąd lepszym chrześcijaninem może być Murzyn w Afryce, który ledwie zna pierwsze zasady katechizmu, ale ma żywy stosunek do Chrystusa — niż biegły teolog znający wszystkie subtelności teologiczne, ale nie żyjący miłością Chrystusa. Można by powiedzieć, że wiara katolika niepraktykującego jest wiarą w książkę, w katechizm, w Ewangelię, ale nie w żywego Chrystusa. Stosunek do „czegoś", do światopoglądu, nie rodzi miłości; stosunek do „kogoś", do Chrystusa, rodzi ją. Istotny w Kościele jest stosunek nie do czegoś, ale do kogoś: osobista miłość Boga i tego, co Boże.

Na zakończenie zobaczmy chrześcijaństwo w obrazie historycznym ludzkości. Życie ludzkie płynie długą strugą historii. W pewnym momencie rozbłyska w Betlejem światło Chrystusa, by coraz szerzej obejmować narody. Nowa siła społeczna kształtuje społeczeństwo chrześcijańskie. To miłość społeczna. Dotąd siłami twórczymi postępu były siły polityczne i gospodarcze, ciekawość uczonych, nieraz namiętności ludzkie, jak żądza władzy, pycha i chciwość.

Od Chrystusa po raz pierwszy występuje na arenę miłość bezinteresowna człowieka jako czynnik społeczny. Tam gdzie ludzie będą wierni Chrystusowi — ten czynnik będzie kształtował ich życie i ich środowiska w prawdziwym postępie humanistycznym.

Można jeszcze zapytać: czemu Chrystus nie przyszedł z tą siłą wcześniej — o sto, tysiąc i więcej lat wcześniej, by objąć nią więcej ludzi i wcześniej zacząć to wielkie dzieło podnoszenia człowieka? —

Nie wiemy. Może dlatego, by pokazać, że „beze Mnie niczego uczynić nie możecie", że ludzie o własnych siłach wiele mogą, ale pełnej prawdy i bezinteresownej, społecznie skutecznej miłości nie osiągną. Może dlatego w dawnych dziejach ludzkości Bóg odpowiedział na grzech człowieka potopem, by w Nowym Przymierzu zawartym z człowiekiem odpowiedzieć na zło świata stajnią Betlejemską i Krzyżem Golgoty, tj. miłością i miłosierdziem iście Boskim. By dać świadectwo Swojej Mądrości w Prawdzie i Miłości.

Ks. Tadeusz Fedorowicz

JAN FRANCISZEK DREWNOWSKI

I

URYWKI O CIERPIENIU

11. IX. 51 *

Juxta est Dominus iis qui tribulato sunt corde, et humiles spiritu salvabit (*Ps.* 33, 19):

Cierpienie zbliża Boga, ale tylko pokora w cierpieniu dodaje siły do zniesienia go.

22. II. 50

Podwójne cierpienie oczyszczające ciemności duchowej: 1 — niszczenie przywiązań doczesnych; 2 — niezaspokojenie miłości nadprzyrodzonej. (*Noc ciemności*, strofa I, wiersz 2, § I). Pokuta zwraca się dobrowolnie do naturalnej, doczesnej strony oczyszczenia w intencji otrzymania przez łaskę miłości nadprzyrodzonej. Taka pokuta jest już sama dziełem uprzedzającej łaski, dziełem miłości nadprzyrodzonej. Dalszy wzrost tej miłości, dzięki szczerej pokucie, sprawia dalsze wzmożenie się pragnienia oczyszczenia, pragnienia pokuty.

10. III. 50

„Których nie był godzien świat" (*Żyd.* 11, 38). Nie świat odrzuca świętego, ale świat odpada od świętego, jak plewa od ziarna. Jeżeli żyje święty w świecie, to świadczy, iż coś w jego otoczeniu zasługuje na jego obecność. Jeżeli nie ma niczego takiego — otoczenie to odpada od świętego, wyrzucone zostaje na śmiecie, na spalenie.

12. III. 50

Tyle ze świata się zbawia, ile ogarnął święty, sprawiedliwy. Cierpienie jest tym procesem przetwórczym, przerabiającym nieczyste tworzywo świata na ciało nieśmiertelne. Przede wszystkim przerabia to, co jest świeckiego, we własnej osobie człowieka —

* Są to fragmenty dziennika, łaskawie nam udzielonego przez autora, wybitnego filozofa i logika, którego odpowiedź na ankietę „Formacja katolicka w dwudziestoleciu" drukowaliśmy w nr 53 „Znaku".

przetwarza go na doskonałe narzędzie Boże, na *alter Christus*. Dalej zaś, przy pomocy tego narzędzia przetwarza otoczenie.

Wszelkiego rodzaju pokuta, umartwienie jest tylko czynnością przygotowawczą, negatywną, kształtującą, oczyszczającą samo narzędzie. Dopiero działanie Boże tym narzędziem jest właściwym dodatnim, twórczym przetwarzaniem. Jest ono tylko wtedy możliwe, gdy człowiek-narzędzie c h c e być tym, czym Bóg chce go uczynić. To jest najistotniejsze, gdyż bez tego bardzo nawet wysoka doskonałość w ł a s n a nie jest jeszcze doskonałością n a d p r z y r o d z o n ą, ukształtowaną przez Boga i na usługach Boga. Dlatego ten coraz mocniejszy akcent p o k o r y, im wyższy osiąga się stopień sprawności duchowej, im większa staje się pokusa, że się n i e p o t r z e b u j e niczyjej pomocy.

23. IV. 52

Rozróżnienie w pracy nad sobą w praktyce życia wewnętrznego: 1 — pracy „organizacyjnej", której celem jest doskonalenie swego organizmu nadprzyrodzonego; 2 — pracy „twórczej", której celem jest zużywanie swych zdolności, tej nabytej doskonałości organizmu na cele zewnętrzne, na szerzenie Królestwa Bożego.

W tej pracy twórczej organizm się zużywa. Obawa zużycia, zepsucia, zabrudzenia pięknie wyszlifowanych narzędzi swej duszy jest tym najgroźniejszym hamulcem w rozwoju nadprzyrodzonym. Gdy tutaj właśnie obowiązuje reguła bezwzględnej rozrzutności swych zasobów — całkowitego umierania dla siebie. Co wcale nie umniejsza stałego obowiązku doskonalenia tego, co się ma. Zresztą tu gra ten paradoks łaski, iż im więcej się jej „zużywa", twórczo wyzbywa — tym więcej się jej otrzymuje.

Stąd doskonalenie polega nie tyle na „statycznym" organizowaniu, budowaniu pięknych organów swej duszy, ile na „dynamicznym trainingu", ćwiczeniu się w rozdawaniu, przetwarzaniu, zużywaniu wciąż napływającej w nadmiarze „energii" nadprzyrodzonej, na — *aliis tradere* w s z y s t k i e g o, co się otrzymuje. Ewangeliczne p o m n a ż a n i e „talentów" polega przede wszystkim na ich r o z d a w a n i u.

19. IV. 48

„Wchodzenie w położenie" Boga — Jego bezgranicznej chęci i mocy dawania. Przypowieść o robotnikach ostatniej godziny (Mat. 20) i o synu marnotrawnym: „Synu ty zawsze jesteś ze mną, i wszystko moje twoim jest" (Łuk. 15, 31). Wówczas nie ma się ciasnego, egoistycznego stosunku do łaski, nie myśli się o łasce, którą się otrzymuje, ale tylko o tej, którą się rozdaje — im rozrzutniej, tym lepiej (oczywiście, byle nie „wieprzom perły").

Rzekoma gorliwość o nawracanie innych jest często podszyta takim egoistycznym względem, że to ja tyle pracuję, a on tyle lat nic nie robi (jak ci robotnicy czekający), albo wręcz „stracił majątek swój z nierządnicami". Gdy tymczasem ta praca jest najwyższą radością, uczestnictwem w Boskim akcie, dla każdego, komu Bóg mówi: „ty zawsze jesteś ze Mną, i wszystko Moje twoim jest'.

1. II. 50

Obumarcie ziarna (Jan 12, 24) jako konieczny warunek płodności pracy apostolskiej. Żyje ziarno, póki zachowana jest zewnętrzna osłona, odgraniczająca je od świata otaczającego. Gdy osłona ta ulega zniszczeniu — ziarno obumiera. Ale to zniszczenie powłoki jest koniecznym warunkiem wymiany pomiędzy wnętrzem ziarna a otoczeniem. Obumiera ziarno jako osobnik mający spełnić rolę zarodka, ale nie umiera roślina, której zarodkiem jest ziarno.

Żyje osoba ludzka o danej indywidualności, póki zachowana jest jej harmonia, równowaga pewnych typowych, właściwych jej skłonności, upodobań, nawyków, czynności itd. — właśnie to, co nazywamy jej indywidualnością, odróżniającą ją, wyodrębniającą od otoczenia. To ją odgranicza, odgradza od innych. Im większe przystosowanie się jej do otoczenia tym mniej tej indywidualności pozostaje, tym bardziej — obumiera, rozpływa się w otaczajcej masie ludzkiej. Ale to jest koniecznym warunkiem wymiany wewnętrznych wartości pomiędzy nią a otoczeniem. Obumiera indywidualność jej jako osobnika mającego spełnić rolę zarodka, fermentu, przenikającego do danego otoczenia, ale nie umiera miłość nadprzyrodzona, której rozsadnikiem jest ta osoba.

Ogólna reguła wszelkiego oddziaływania duchowego: pod względem n i ż s z y c h wartości upodobnić się do otoczenia — z n i ż y ć się do innych, by pod względem w y ż s z y c h wartości upodobnić otoczenie do siebie, p o d n i e ś ć innych do swego poziomu. Naśladowanie schematu Wcielenia.

3. IV. 52

Trudności nie tyle utrzymywania się „na poziomie", ile „zniżania się" na potrzeby innych bez zatracania swego „poziomu".

Analogia do największego cudu, jakim jest Wcielenie — zniżenie się Boga do miary człowieka.

Paradoks świętości: tym większa, im prostsza, im mniej „rażąca" tych, którym ma przyświecać przykładem.

Stosunkowo łatwo jest osiągnąć „wyższość" — postawę *odi profanum vulgus* [1]. Ale potem — jak pozyskać dla niej ten *profanum*

[1] „Nienawidzę niewtajemniczonego tłumu".

vulgus? Jak przestać *odi* tych ludzi, nie przestając *odi* tego, co jest *profanum* i co jest *vulgaris*?

7. VIII. 50

To, co ma być właściwym celem działania apostolskiego w duszy osoby N, na którą chce działać apostoł A — jest związane z jakimś brakiem osoby N, który nie jest brakiem u A. Zatem A musi odczuwać ten brak w osobie N, jako coś rażącego, odrażającego może. Im bardziej coś tak odpycha, razi w osobie N, tym bardziej świadczy to, iż właśnie to ma być punktem, na którym ma się skupiać działanie apostolskie osoby A, cała siła jej miłości.

Odwrotnie, wszelkie dodatnie strony osoby N nie powinny wchodzić w grę, jako motywy działania apostolskiego, gdyż jedyną pobudką musi tu być miłość samego Boga i pragnienie Jego chwały w duszy osoby N. Te jasne punkty duszy N mogą i powinny wzmagać miłość i wdzięczność Bogu, ale nie być pobudką życzliwości dla N, gdyż taka pobudka może się łatwo przeradzać w osobiste upodobania, które nie mają nic wspólnego z intencjami apostolskimi i mogą je łatwo spaczyć przez domieszkę miłości własnej.

4. IX. 52

Rzeczywistość naturalna jako cząstkowe odzwierciedlenie nieskończoności Boga: zespół znaków, obrazów i innych środków wyrażających *magnalia Dei*.

Tylko tyle coś ma wartości, ile da się zeń „odcyfrować" jakiejś doskonałości Bożej. „Pogardzanie światem" jest wyrazem przejęcia się samą doskonałością Boga, nie — tym, co ją wyraża. Przywiązywanie się do doczesności jest przywiązywaniem się do samego z n a k u wartości, bez skorzystania z wartości, którą znak ten wyraża, udostępnia.

Apostolstwo — promieniowanie Zielonych Świątek, stałe „mówienie rozmaitymi językami, o ile Duch Święty pozwala się odzywać", tak aby „każdy z osobna słyszał mówiącego w swym własnym języku" (*Act.* 2).

31. V. 48

O d r y w a n i e się od świata, gdy przeszkadza skupieniu nadprzyrodzonemu.

Gdy się zaś jest naprawdę skupionym, zestrojonym wewnętrznie z Bogiem, świat nie przeszkadza, lecz — ma być sam z kolei zestrojony. Nie odrywanie się więc jest wówczas potrzebne, ale — przenikanie w świat, używanie go, zestrajanie, przetwarzanie na ład Boży.

4—5. VII. 50

Życie w „świecie" jako nakaz „reguły" zakonnej: obojętność, wyrzekanie się wartości naturalnych, dostępnych dla tych, co żyją w świecie, obowiązuje n i e dlatego, że wartości te są złe, niestosowne, lecz dlatego — że skoro się wszystko ofiarowało Bogu, to już nie wolno niczego pragnąć dla siebie, nawet gdy się to słusznie należy z tytułu swego „stanu" życiowego. Każda bowiem sytuacja życiowa nie jest już własnym stanem, lecz tylko — z l e c o n y m aż do odwołania. Oczywiście obowiązuje to tylko tych, którzy z posłuszeństwa pozostają w świecie, którzy chcieli pójść całkowicie według woli Bożej, nie tylko w dziedzinie przykazań, ale i — rad.

Początkiem tego są dzisiejsze zakony „świeckie".

24. VI. 52

„I położył usta moje jako miecz ostry, pod cieniem ręki swej zakrył mię i położył mię jako strzałę wyborną, w sajdaku swym ukrył mię" (Iz. 49, 2) — *in umbra manus suae p r o t e x i t me* — czyli raczej „ochronił, zabezpieczył" ręką swą ostrze strzały, całej ukrytej w sajdaku. *Q u a s i gladium acutum* i *s i c u t sagittam electam* — czyli jakoś inaczej podobne są usta do miecza, niż cały człowiek — do strzały. Dlatego można uważać, że usta nie są mieczem, lecz samym tylko ostrzem strzały, tak ostrym jak miecz.

Strzałę chowa się w sajdaku, ale samo ostrze jeszcze się specjalnie ochrania: tutaj — najdoskonalsza ochrona, bo własną ręką Łucznika. Dzięki temu strzała staje się jak gdyby przedłużeniem ręki: wbicie się ostrza strzały tej jest dotknięciem ręki samego Boga. Strzała taka jest przenośnikiem działania samego Boga, jest narzędziem łaski: zarówno w sensie — że łaska się nią posługuje, jak i — że przez nią łaska się udziela.

Tylko w chwili wystrzału przestaje ręka Łucznika chronić ostrze — wtedy jest ono pozostawione samo sobie. Ale wtedy strzała nie spoczywa w sajdaku, lecz ma ruch nadany jej przez Łucznika. Prędkość ruchu (jej wielkość i kierunek) jest taka, by strzała cel osiągnęła; sama strzała zaś jest taka, by jak najwierniej doniosła do celu ostrze, które wykonywa właściwą pracę wbicia się w serce ofiary — otwarcia serca tego na działanie łaski. Cała reszta strzały jest więc na usługach ostrza, które samo jest przedłużeniem ręki Łucznika.

Gdy więc człowiek chce być naprawdę wykonawcą woli Boga: całe jego życie, on cały, jest ukryte, usta jego są zakryte milczeniem, przerywanym tylko „ręką" Boga, natchnieniem Ducha Świętego. Pod tym powiewem Ducha Świętego wyzwala się też jego działanie — zostaje „wystrzelony", skierowany przez Boga, by tam,

gdzie trzeba, „przebić ostrzem swym", czyli słowami swymi, umysły i wolę tych, do których go Bóg kieruje, czyli — otworzyć ich „serca", ich dusze na bezpośrednie działanie łaski.

Całe jego życie poza tym, poza tymi chwilami „wystrzałów", jest jedynie środkiem, przygotowaniem w ukryciu i milczeniu do tych jedynych chwil, do których Bóg go powołuje, dla których w ogóle został stworzony.

19. IX. 53

Da nobis, quaesumus, omnipotens Deus: ut, ieiunando, tua gratia satiemur; et, abstinendo, cunctis efficiamur hostibus fortiores". (Sobota Suchych Dni wrześniowych). „Odwrotna proporcjonalność" analogii teologicznej: opróżnianie, pozbywanie się wszelkich środków naturalnych — daje tym pełniejsze nasycenie nadprzyrodzone. Podobnie, powstrzymywanie się od wszelkiego działania naturalnego — daje tym większą przewagę, panowanie nadprzyrodzone nad otoczeniem.

22. V. 55

Podobieństwo „bierności" człowieka modlącego się, działającego „energią" nadprzyrodzoną tam, gdzie nie sięga jego działanie naturalne — do bierności człowieka kierującego jakimś zawiłym zespołem urządzeń zautomatyzowanych, naciskającego tylko guziki, klawisze itp. i nie wdającego się czynnie w sam bieg przemian, wyzwalanych przez automatyczne działanie tej aparatury.

Podobieństwo łagodnej, pobłażliwej, miłosiernej postawy do postawy takiej osoby, która rozporządza olbrzymimi środkami i ma przyjemność w rozdawaniu ich innym, pomaganiu, ułatwianiu im życia; i której raczej nie zależy na wdzięczności ich, lecz cieszy ją sam fakt, że jest użyteczna, chociaż odbiorcy mogą nawet o tym nie wiedzieć, że zawdzięczają jej coś.

Taką postawę mamy wobec małych dzieci i zwierząt domowych, które nie rozumieją, że zawdzięczają coś nam, lecz korzystają z naszej pomocy jako z faktów obiektywnych, bezosobowych.

W postawie miłosierdzia tkwi jakaś taka świadomość bezmiernego bogactwa, jakim rozporządzamy w stanie łaski; a więc — bezmiernej wyższości środków, jakimi rozporządzamy, w porównaniu z tymi, którzy nie korzystają z łaski.

Zarazem w postawie miłosierdzia tkwi chęć, potrzeba dawania, dzielenia się z innymi tym bogactwem bez żadnej myśli o uznaniu, wdzięczności, odwzajemnieniu. W nieskończenie większej skali taka sama przyjemność, jak postawienie na nogi owada, chrząszcza, który leżał na grzbiecie i nie mógł się odwrócić.

Ponieważ zaś idzie tu o rozdawanie łaski, którą darmo otrzymujemy, więc w świadomości bogactwa nie ma poczucia własnej wyższości, lecz — przeciwnie — własnego upokorzenia, własnej niezasłużonej roli doskonałego narzędzia.

Stąd też i wobec innych — postawa „obojętnej" bezinteresowności w dawaniu: raczej ukrywania się z własną rolą, byleby tylko to, co dajemy, zostało przyjęte. *...le Bon Dieu me dit: „Donne, donne toujours, sans t'occuper du résultat"*. (Św. Teresa z Lisieux, *Novissima verba, 15 mai*).

22. V. 52

Zdaje się, że dopiero tajemnica Wniebowstąpienia, tego Boskiego uwielbienia natury ludzkiej, daje zrozumienie wartości cierpienia, już nie tylko negatywnej — oczyszczającej, ale pozytywnej — włączającej do nadprzyrodzonych, Boskich rytmów Chrystusa.

W naturalnej „ekonomii" cierpienie tylko wypełnia braki, jest wypłatą, zadośćuczynieniem, karą itp. W „ekonomii" Królestwa Bozego cierpienie jest nieodzownym „tłem", „konturem", „cieniem" naturalnym, „negatywem", dającym analogiczne pojęcie o bezmiarze wieczności.

Zdaje się, że kto dostąpił łaski oświecenia mistycznego, bezpośredniego poznania czegoś z doskonałości Boga żywego, ten pragnie, pożąda cierpienia, jako jedynego sposobu naturalnego wyrażenia doznanej nieskończoności szczęścia. Tym mocniej wypowiada tę niewymowną sprawę, im mocniej zaprzecza wszelkim naturalnym określeniom, podobieństwom. Tym bliżej się czuje tego trawiącego Ognia Żywej Miłości, im mocniej odrzuca, niszczy wszelkie naturalne „próbki", „zadatki", „podobieństwa", które nie tylko że nie są miłe przez to, co naprawdę w nich jest dobre, co jest tym przebłyskiem prawdziwego szczęścia; ale właśnie dlatego stają się nieznośne, że przez porównanie z tą pełnią, jakiej się raz doznało choćby przez chwilę, odnawiają głód, tęsknotę do tej pełni, której brak stanowi nieskończenie większe cierpienie, niż jakikolwiek brak czegoś naturalnego, niż wszelkie naturalne niedomaganie lub choćby największe cierpienie. „Woda żywa", która zaspokaja pragnienie na wieczność, a zarazem rodzi wciąż większe pragnienie.

1. II. 50

Zagadnienie zwiększania się niewspółmierności pragnień i osiągnięć dostrzegalnych, w miarę doskonalenia się nadprzyrodzonego. Przeciwieństwo do doskonalenia się naturalnego, gdzie właśnie miarą doskonałości jest sprawność i skuteczność działania, czyli zgodność

osiąganych wyników z zamierzeniami. Poznanie bowiem naturalne dąży do wyczerpania danej dziedziny, do pełnego ogarnięcia jej i na tej podstawie — owładnięcia jej składnikami i siłami. Poznanie nadprzyrodzone dąży do wyczerpania własnych możliwości poznawczych, do włączenia każdego „wymiaru" duchowego w odpowiednie widnokręgi i rytmy nieskończone, a stąd — do unicestwienia własnych możliwości w porównaniu z nieskończonymi możliwościami, które jednak są tu osiągalne tylko przez łaskę.

27. IX. 48

Działanie, wyniki itd. — wszystko to osiąga się za pomocą sił twórczych, dodatnich, w swoim właściwym zakresie d o b r y c h. Zło — jako brak, jest brakiem i n n y c h dobrych czynników, składników, w danym zespole dobrych czynników, lecz źle ułożonych, bezładnych. Czyli zło — jako b r a k ł a d u.

To jest istotne dla upadku, rozprzężenia natury: n i e brak c z e g o ś koniecznego, brak przedmiotów, środków, lecz — n i e-ł a d, brak właściwego ustosunkowania ich na wszelkich szczeblach ludzkiej działalności. Zabiegi porządkujące zaś same stają się bezładne skutkiem swej jednostronności. W braku świadomości ładu c a ł o ś c i najsłuszniejsze nawet działania tracą miarę, wynaturzają się. Stąd owa dwufrontowość walki: przeciw samym brakom oraz przeciw bezładnemu zapobieganiu brakom.

15. IX. 49

Istota grzechu — niewspółmierność oceny względem rzeczywistej wartości — *inordinatio*. Stąd rozdźwięk, cierpienie. Im bardziej ciasny widnokrąg, tym większa niewspółmierność pomiędzy przywiązaniami człowieka a jego rzeczywistymi możliwościami: wtłaczanie jego pojemności miłowania, pojemności duchowej do ciasnych ram tego widnokręgu.

Odwrotnie, im szerszy widnokrąg, tym mniej szans omyłek co do najniższych wartości. Natomiast tym więcej świadomości o nieskończoności rzeczywistych możliwości miłowania; tym więcej świadomości o n i e s k o ń c z o n e j niewspółmierności k a ż d e g o umiłowania skończonego, doczesnego. Pełna świadomość tej niewspółmierności byłaby możliwa tylko w razie zupełnego poznania wszystkich możliwości przeznaczonych człowiekowi do ukochania. Byłaby to więc zarazem pełnia poznania wieczności, takiego, jakie może mieć tylko Bóg i ten, komu Bóg to objawił, kogo Bóg podniósł do tej wiedzy nadprzyrodzonej.

Dlatego w miarę wzrastania w wierze i w poznaniu spraw nadprzyrodzonych wzrasta cierpienie z powodu niewspółmierności prag-

nień, umiłowań własnych czy innych ludzi, z tym, co jest ludziom przeznaczone. Im doskonalsza własna miłość, tym mniej w tym cierpienia zawinionego, tym więcej cierpienia współczującego. Zarazem tym większe to cierpienie współczujące, im doskonalsza miłość ku innym ludziom.

Stąd niepojęty bezmiar cierpienia współczującego Pana Jezusa i Matki Boskiej.

17. IX. 48

Jak dalece daje się zastosować ewangelia: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum* (Łuk. 7, 47)? Czy chodzi tylko o umiłowanie Boga prawdziwego, czy też o wszelkie umiłowanie tego, co dana osoba uważa za Boga lub za Dobro najwyższe? Chyba to drugie, ze wszystkimi oczywiście zastrzeżeniami co do zawinionej niewiedzy.

W takim razie, jak wiele będzie odpuszczone tym wszystkim żarliwym miłośnikom pokoju, sprawiedliwości, ludzkości itp., pomimo jaskrawo niewspółmiernej wartości tego, co im się wydaje najwyższym dobrem.

15. III. 51

Zepsucie natury ludzkiej sprawia, iż każde działanie, pragnienie jest niedoskonałe, n i e u m i a r k o w a n e, bezładne. Trzeba więc pragnąć jak najlepiej, pragnąć jak najwięcej, ale w imię tego nie można chcieć o g r a n i c z a ć swych pragnień i działań do tego tylko, co na pewno t y l k o jest dobre. Zawsze bowiem jakieś braki są, których się może nie dostrzega (ale to, ż e się ich nie dostrzega, też już jest brakiem).

Trzeba pragnąć i działać z d o b r ą wolą, tj.:
1 — z przekonaniem, że to, czego się pragnie, jest dobre,
2 — bez świadomości w chwili pragnienia czy działania, że to jest t y l k o złe, że to zło przeważa, góruje, że można go uniknąć, przeciwdziałać.

Jednym słowem, można i trzeba unikać grzechu c i ę ż k i e g o; nie można całkowicie uniknąć grzechów p o w s z e d n i c h, bez ograniczania pragnień, umiłowań, porywów.

Natura ludzka, stworzona do nieskończonej miłości Boga, skutkiem zepsucia, przenosi skalę tej miłości na środki i wtórne cele naturalne. Na tym polega n i e u m i a r k o w a n i e. Ale n i e s k o ń c z o n o ś ć pragnień musi być zachowana, gdyż jest istotna dla natury ludzkiej. Stąd wielość i wielkość grzechów, gdy się więcej miłuje. I dlatego odpuszczenie wielu grzechów jest s k u t k i e m wielkiego umiłowania. A oczywiście świadomość, że zo-

stają odpuszczone, tym bardziej roznieca, wzmaga wciąż dalej to wielkie umiłowanie bez końca.

22. VII. 47

Św. Maria Magdalena — odpuszcza się Jej wiele, gdyż wielce umiłowała. Oczywiście nie umiłowała grzechu. Jest to surowy, ślepy ogień prawdziwej miłości, oddającej się całej temu, co uważa za najwyższe, ale błędnie oceniającej — co jest najwyższe. W tym sensie każda miłość jest dobra, a złe jest tylko błędne skierowanie jej ku temu, co nie jest jej godne. Św. Maria Magdalena uosabia, wcielą całą tę pełnię surowych, pierwotnych sił naturalnych duchowych, rozstrojonych przez grzech pierworodny, a strzelających wspaniałym, żywym płomieniem miłości w chwili, gdy otwiera im się ujście nadprzyrodzone.

II

URYWKI O ROZWOJU DZIEJOWYM I SZERZENIU WIARY

30. IX. 48

Jak dalece stan faktyczny świata bliższy jest stanowi rozprzężonego jednego państwa, w którym dokonywa się rewolucja, niż stanowi wielu samodzielnych państw, ścierających się ze sobą na różnych poziomach sprzecznych interesów?

2. X. 48

Różne dziedziny prawa, w zależności od różnych stosunków społecznych: twórcy, odbiorcy, władcy i podwładnego. Jak dalece dążności totalistyczne są przejawem zdrowej dążności twórców nowych tworów społecznych do rozumnego tworzenia całości społecznych, w przeciwieństwie do samorzutnego, bezmyślnego, statystycznego tworzenia się więzi społecznej?

2. IX. 50

Hasła wolności, równości i braterstwa tylko wtedy są zrozumiałe (o ile hasła muszą być w ogóle zrozumiałe...), jeżeli są wypowiadane z myślą o jakiejś władzy nadrzędnej, ze względu na którą mają być urzeczywistniane:

Wolność — niezależność pod jakimś względem od tej władzy;
równość — jednakowa zależność od tej władzy pod względem uprawnień i obowiązków;
braterstwo — wspólne pochodzenie od tej władzy (ściślej — od osoby sprawującej tę władzę).

W oderwaniu od tej władzy — hasła te są pustą frazeologią, podnoszącą do godności absolutu jakieś pojęcia abstrakcyjne.

Historycznie tym bardziej to razi, iż są to zwyrodniałe pojęcia, oderwane od konkretnej, żywej rzeczywistości Dziecięctwa Bożego.

8. VII. 48

Filozofia jako pogląd na świat przeciętnego człowieka. Różne wielkie kultury dawały ludziom taki pogląd: z natury rzeczy — dość prosty i przystępny, by mógł być zrozumiały, zarazem zaś mający swą głębię i perspektywę, swą podbudowę naukową (w sensie wiedzy na najwyższym poziomie właściwym danej kulturze) i oczywiście — religijną.

Oderwanie się filozofii od religii, oderwanie się nauk specjalnych od tzw. „życia" — z jednej strony, a od filozofii — z drugiej strony, doprowadziło do obecnego wstecznego barbarzyństwa tzw. kultury zachodnio-europejskiej. Ludzie żyjący w tej kulturze nie mogą się obyć bez poglądu na świat. Istniejące nurty tradycyjne tego im nie dają. Chrześcijaństwo — jeszcze nie zdołało stworzyć nowej syntezy: katolicyzm nad tym pracuje — ale nie jest gotów; niekatolickie nurty chrześcijańskie — raczej zamierają, lub jeśli są nowoczesne, to kosztem treści religijnej — dla ogółu się nie nadają. Inne wielkie nurty światowe dopiero się budzą do nowego odrodzenia, o ile w ogóle będą do tego zdolne o własnych siłach i nie zostaną raczej włączone, jako nowe twórcze składniki nowej syntezy katolickiej.

Nie ma więc dziś poglądu na świat dla przeciętnego człowieka, nie przestarzałego, ogarniającego wszystkie nowoczesne dziedziny życia, a zarazem zaspokajającego najgłębsze potrzeby duchowe człowieka w sposób dostępny dla każdego.

31. VII. 48

Rozwój techniki i sproletaryzowanie wpłynęły na wyjałowienie myśli przeciętnego człowieka, zarówno „inteligenta" o uproszczonym hedonizmie z powodu nadmiaru dostępnych mu wrażeń, jak też „proletariusza" o tak samo uproszczonym hedonizmie z powodu niedostępności większości wrażeń, których zazdrości tamtym.

Stąd zanik zainteresowań „kulturalnych", artystycznych, filozoficznych i ogólne prostactwo. Obecne więc próby wciągania ogółu do zainteresowań „kulturalnych" — z konieczności muszą sięgać do tych zdolności odbiorczych, jakie są. Rozwijanie smaku do korzystania z innych wartości może być dopiero sprawą kształcenia pokoleń.

To samo dotyczy filozofii. Wobec nowoczesnych uproszczeń, niedorzeczna jest postawa akademickiej krytyki, gdyż one wcale jej nie wytrzymują i nie mają na celu zaspokajać jej wymogów. Przeciwnie, należy troskliwie badać, wspierać, rozwijać to wszystko, co jest rzeczywistym zainteresowaniem się, przejęciem przeciętnego człowieka zagadnieniami „szerszymi", „wyższymi" — co jest jego rzeczywistym „podnoszeniem" się na wyższy poziom kultury. Fakt, że takie zainteresowania istnieją, jest znacznie cenniejszy niż treść, poziom tych zainteresowań. Niski ich poziom świadczy jedynie źle o dawnych „elitach", które nie potrafiły utrzymać łączności z masą, odpychały ją, nienawidziły i poniżały.

Dokładnie w tym stopniu, w jakim ktoś poczuwa się do swej wyższości „kulturalnej", a razi go dzisiejszy niski poziom powszechnych zainteresowań — ma obowiązek troskliwego wydobywania z tych zainteresowań tego, co jest zdrowym pięciem się wzwyż — i wskazywania dalszych szczebli. Wówczas tamte inne, niższe, błędne odchylenia same przez się odpadną, gdy zdrowe dążności będą piąć się dalej.

Wyposażenie w narzędzia i znaki, jako dalszy ciąg organizmu. Najwyższe wykształcenie, wyrobienie kulturalne to tylko — posiadanie bardziej wielorakiego, złożonego organizmu. Wobec zewnętrznej rzeczywistości nieopanowanej — taka sama postawa „nagości", jak zwykłego nagiego człowieka — wobec dzikiej natury. Tym bardziej więc ta sama „nagość", pokora wobec Boga. Oczywiście zaś — poczucie winy tym większe, im większe się ma możliwości, im bardziej wysubtelniony „organizm".

9. V. 49

Różnica między dzisiejszym stosunkiem nawracanych do katolików, a stosunkiem w pierwszych wiekach po uznaniu chrześcijaństwa.

Wtedy — „masa" wiernych o pełnej i świeżej świadomości religijnej wlewała się w tradycyjny ustrój pogański. *Instaurare in Christo* polegało na przebudowywaniu pogańskiej tradycji przez „postępową" masę chrześcijańską.

Dziś — „masa" wiernych ma tradycyjną skostniałą rutynę religijną, którą rozsadza, przebudowuje „postępowa" fala pogańska. *Instaurare in Christo* polega na przebudowywaniu naturalnych skostnień chrześcijańskiej tradycji przez przyswajanie „postępowych", zdrowych dążności pogańskich.

19. X. 48

Niedorzeczność wyrażenia: „obóz katolicki", poza jedynym dopuszczalnym znaczeniem analogiczno-teologicznym — nadprzyrodzonym. W doczesności, w polityce, gdzie chodzi przede wszystkim o władzę i środki materialne, nie ma w ogóle celów, jakie miałby bronić lub zdobywać taki „obóz" katolicki. Coś jak gdyby powiedzieć na wojnie, że jedną ze stron walczących są oddziały sanitarne: ich celem jest ratowanie życia ludzkiego, którego niszczenie jest celem oddziałów walczących. Podobnie celem Kościoła katolickiego i wszystkich złączonych z Nim zewnętrznie lub wewnętrznie — jest ratowanie życia nadprzyrodzonego, którego niszczenie jest celem tych sił nadprzyrodzonych, które rodzą walkę o dobra materialne.

15. I. 49

Obrona wiernych przed „wydarciem im wiary". Czy można bronić wiary środkami naturalnymi a zwłaszcza — złymi? Takim środkiem jest wszczepianie nienawiści do tych, którzy walczą z wiarą. Tymczasem to oni są przede wszystkim najbardziej zagrożeni, najbardziej potrzebują pomocy. Obrona zaś tych, którzy mają wiarę, polega całkowicie na wzmacnianiu w nich tej wiary, pogłębianiu, na wyplenianiu z nich wszystkiego, co jest przeciwne wierze, nadziei i nade wszystko — co jest przeciwne miłości. Takim przeciwieństwem jest na pewno nienawiść do kogokolwiek bądź, choćby był najgorszym, najprzewrotniejszym człowiekiem.

Obronna, odpychająca postawa może więc być tylko wobec błędu, zła i nadprzyrodzonych sił ciemności — nigdy wobec samych ludzi będących w błędzie. Czynna walka z błędem może się więc w ludziach rozgrywać tylko wewnętrznie. Obrona wiernych może więc czynnie rozgrywać się tylko wśród samych wiernych, uderzać można tylko w nich jako posiadających wiarę dającą siłę do zwalczania zła, które ich gnębi. Poza wiernymi obrona ich może tylko polegać na ostrzeganiu ich o nieznanych im rodzajach zła, któremu ulega otoczenie, ale nigdy — na uderzaniu, oskarżaniu, potępianiu ludzi z tego otoczenia. Ci bowiem nie mając wiary, nie mają siły wytrzymać uderzenia prawdy, wtłaczani są jeszcze bardziej w zło, które ich spętało. Trzeba w nich wzbudzać wiarę,

zaufanie i umiłowanie tych cząstek prawdy, które uznają. Całymi siłami pomagać do wzrostu tej prawdy i rozkwitu. No i oczywiście — nie gorszyć ich własnym postępowaniem, niezgodnym z tą wspólnie wyznawaną prawdą.

Rola hierarchii — ostrzegająca, wskazująca błąd. Rola świeckich — szukająca zbliżenia w imię prawdy, którą wyłuskuje się i ujawnia i której wspólnie się służy.

23. XI. 51

We wszystkich dziedzinach życia, myśli itd., gdzie tylko odczuwa się zagrożenie wiary przez różne nowe prądy społeczne, filozoficzne itd. — jest to opatrznościowe torowanie, oczyszczanie dróg dla akcji katolickiej, która sama w imię miłości nie mogła się zdobyć na te przełamywania oporów i oczyszczenia.

18. V. 49

Nawrócenie św. Pawła w zastosowaniu do całych społeczeństw, narodów. Są one „naczyniami wybranymi, aby nosiły imię Boże przed narody i królów". Zanim to się stanie mogą w młodości swej nawet prześladować uczniów Pańskich. I właśnie wtedy, gdy „parskając groźbą i mordem" zamierzają zadać cios, mogą być bliskie swego posłannictwa. Wówczas ci uczniowie, którzy wiedzą, iż prześladowcy ich „mają moc więzić ich", muszą zdobyć się na wiarę Ananiasza i zwracać się przyjaźnie do swych prześladowców, o ile Bóg tego od nich oczekuje. Bo nie mogą wiedzieć, czy tych w drodze nie oświeciła już światłość z nieba.

Jan Franciszek Drewnowski

LEOKADIA MAŁUNOWICZ

MORALISTA U BOKU NERONA
SENEKA MŁODSZY

Lucius Annaeus Seneka, w odróżnieniu od swego ojca, Retora, zwany „Młodszym" lub „filozofem", należy do postaci budzących przez długi szereg wieków duże zainteresowanie; utalentowany i wszechstronny pisarz, moralista, wybitny filozof biorący czynny udział w życiu publicznym. Jako człowiek i mąż stanu spotykał się i spotyka dotychczas z różną oceną, od entuzjazmu do potępienia. Na potomnych oddziałał nie przez przykład własnego życia, ale treścią moralną swych dzieł. Od starożytności przez średniowiecze i czasy nowożytne jego pisma moralne miały bardzo wielu czytelników i wielbicieli. W pewnym sensie Seneka stał się jednym z wychowawców Europy, a w niektórych punktach jego wskazania zapowiadają problematykę etyki współczesnej. Zasługuje też w pełni, by go znano i czytano.

Przypomnijmy najważniejsze fakty z jego życia. Niemal rówieśnik Chrystusa, życie swe zaczyna Seneka za Augusta, kończy za Nerona. Urodzony w Hiszpanii, od najmłodszych lat znalazł się z rodziną w Rzymie. Bardzo wcześnie uległ czarowi filozofii i pozostał jej wierny aż po śmierć. Nie zaniedbuje też i wymowy. Za Kaliguli o mało życiem nie przypłacił swej sławy krasomówczej, bo cesarz był o nią zazdrosny. W r. 41 nagle Seneka zostaje skazany na wygnanie z przyczyn dla nas bliżej nieznanych. Osiem lat żył wygnaniec na skalistej, dzikiej Korsyce, ulegając często przygnębieniu i rozpaczy. Okazało się, że co innego jest głosić w teorii, że „ojczyzną moją jest cały ten świat" (*Ep.* 3, 7, 4), że wygnanie jest tylko zmianą miejsca zamieszkania, a co innego zdobyć się na obojętność wobec ciosów życiowych. Różnymi też sposobami, nie unikając nawet pochlebstw i uniżoności, stara się uzyskać odwołanie wyroku. Ocalenie przyszło nagle. Oto z woli cesarzowej Agryppiny zostaje Seneka powołany wbrew swej chęci na wychowawcę młodego Nerona; z proskrybowanego stawał się jednym z najbardziej wpływowych ludzi w imperium, a wkrótce niemal współregentem kierującym olbrzymim państwem. A więc filozof

stanął obok tronu. Pozycja to nader drażliwa, stwarzająca niemal konieczność kompromisów moralnych nawet wtedy, gdy władca i jego otoczenie są ludźmi szlachetnymi, a cóż dopiero, gdy wychowankiem był przyszły matkobójca, a cesarzową-matką przyszła trucicielka własnego męża! Seneka poszedł po linii pewnych ustępstw. Nie potrafił jednak zapewnić sobie bezpieczeństwa, choć prosił wychowanka o dymisję i zrzekał się na jego rzecz olbrzymiego swego majątku. Przez kilka lat pozostawał na marginesie dworu, oddając się intensywnej twórczości pisarskiej. W roku 65 popełnia na żądanie Nerona samobójstwo. Tacyt odtworzył sugestywnie obraz ostatnich chwil życia Seneki. Umierał jak filozof, chcąc po sobie zostawić przyjaciołom w spadku jako rzecz najcenniejszą „*imaginem vitae suae*" („obraz swojego życia").

Potomność jednak wolała się krzepić nauką zawartą w jego pismach niż czerpać wzór z jego postępowania. Seneka nie wypracował jakiegoś samodzielnego systemu. Sam o sobie powiada, że zewsząd stara się wydobyć coś pożytecznego, nie waha się też sięgać po mądrość do przedstawicieli różnych szkół filozoficznych. Zacieranie się granic pomiędzy poszczególnymi „sektami" filozoficznymi — podkreślamy z naciskiem — cechowało myślicieli za cesarstwa. Najwięcej przejął ze stoicyzmu, tak że z pewnym uproszczeniem można zaliczać Senekę do stoików odmiany rzymskiej. Dzięki talentowi pisarskiemu potrafił w sposób wymowny podawać zasady moralne zapożyczone od różnych myślicieli.

Nie był Seneka filozofem-teoretykiem, nie dążył do wypracowania jakiejś jednolitej teorii o Bogu, świecie i człowieku. Metafizyka wyraźnie go nie pociągała. Można w tym widzieć cechę charakterystyczną dla wybitnie praktycznej umysłowości Rzymian.

Jego zainteresowania filozoficzne, zgodnie z duchem epoki, skupiały się na problemach e t y k i p r a k t y c z n e j, na sprawach cnoty i moralności. Filozofia ma być prawdziwą nauką życia, bo „kształci i tworzy ducha, kieruje życiem, rządzi działaniem, wskazuje, co należy czynić, a czego zaniechać" (*Ep.* 16, 3). Niejednokrotnie głosił bezużyteczność teoretycznych dociekań naukowych, wyśmiewał więc m. in. badania gramatyczno-filologiczne, nie przynoszące korzyści moralnej, np. „Była to choroba Greków dochodzić, jaką ilość wioślarzy posiadał Ulisses, czy wpierw została napisana *Iliada* czy *Odyseja*, poza tym czy jest dziełem tego samego autora i wysuwać inne zagadnienia tego rodzaju; a przecież czy to je zatrzymasz przy sobie, żadnego pożytku nie przynoszą milczącemu sumieniu, czy to je podasz do wiadomości, nie będziesz się wydawał mądrzejszy, tylko bardziej uciążliwy" (*De brev. vitae* 13, 2).

Tendencja moralizatorska towarzyszy Senece wszędzie. Np. w *Za-*

gadnieniach przyrodniczych (I 17, 4, 5) czytamy takie uwagi o zwierciadle: „Zwierciadła wynaleziono, żeby człowiek poznawał sam siebie. Rozliczne są tego skutki: po pierwsze znajomość siebie, następnie zachęta do pewnych rzeczy: żeby człowiek piękny unikał niesławy, brzydki aby wiedział, że braki fizyczne należy okupić cnotami, żeby młodzieńca pouczyło życia w rozkwicie, że jest to okres nauki i dzielnych czynów, żeby starzec wyzbył się tego, co nie licuje z siwizną, a trochę się zastanowił nad śmiercią; w tym celu przyroda dała nam możność oglądania nas samych".

Nie chciał czy nie mógł opracować całokształtu etyki praktycznej, nigdzie nie zestawił systematycznie swoich poglądów z dziedziny moralności. Żadne z jego dzieł nie przypomina w niczym ani „etyk" Arystotelesa ani tym bardziej podręczników teologii moralnej. Porusza różne zagadnienia, które mu się nasuwały w związku z ludźmi czy zdarzeniami, nie dążąc do omówienia wszystkich problemów etycznych. Pisał krótsze i dłuższe traktaty często w odpowiedzi na trudności wysunięte przez swoich przyjaciół i uczniów. Omawia problem gniewu *(De ira)*, łagodności *(De clementia)*. Wskazuje na krótkość życia *(De brevitate vitae)*, kreśli ideał życia konsekwentnego i szczęśliwego *(De constantia sapientis; De vita beata)*, zachęca do życia w zaciszu domowym z dala od spraw publicznych *(De otio; De tranquillitate animi)*, omawia wielostronnie, ilustrując wywody wielu „kazusami", zagadnienie świadczenia dobrodziejstw *(De beneficiis)*. Tych, których dotknęło nieszczęście starał się pocieszać konsolacjami, a zwracał się — rzecz naówczas niezwykła — i do kobiet *(Consolatio ad Marciam, Consolatio ad Helviam)*.

Największą sławą cieszą się słusznie *Listy moralne (Epistulae morales ad Lucilium)* w liczbie 124, napisane już po wycofaniu się Seneki z życia czynnego, ostatnie niejako słowo filozofa w dziedzinie etyki. Autor występuje w nich jako kierownik duchowy, jako lekarz duszy, doradca i przyjaciel adresata. Nie jest to zjawisko odosobnione, że filozof podejmuje się „dyrekcji duchowej". W starożytności pogańskiej filozofia, nie religia sięgała po „rząd dusz", dlatego starała się dopomóc swoim wyznawcom w realizowaniu wysuwanych ideałów życiowych. Filozof częstokroć pełnił funkcje, które w chrześcijaństwie należą do zadań kapłana. Seneka może stanąć w rzędzie najwybitniejszych kierowników duchownych, jakich znamy w starożytności grecko-rzymskiej, obok Plutarcha, Epikteta. Był kierownikiem wybrednym. Wymagał pewnych dyspozycji od tych, którzy się zgłaszali na naukę życia. „Bo jakiż byłby sens, jeśliby kto strofował głuchych albo niemych z natury lub na skutek choroby" (*Ep.* 29, 2). A w innym miejscu takie czyni porów-

nanie: „Trzeba siać słowa jak nasienie. Ono bowiem, choćby było malutkie, gdy natrafi na odpowiednie miejsce, rozwija swe siły i z bardzo małego rozrasta się wprost ogromnie" (*Ep*. 38, 2). Pierwszym warunkiem pracy nad sobą jest pragnienie poprawy. „Cokolwiek może uczynić cię dobrym, jest z tobą. Czego ci potrzeba, byś był dobry? Chcieć" (*Ep*. 80, 4). Na zarzut, że ideał stoicki jest nieosiągalny, daje taką odpowiedź: „Wiesz, dlaczego nie umiemy tego? Ponieważ nie wierzymy w nasze możliwości" (*Ep*. 116, 6). Seneka zaczynał współpracę tylko wtedy, gdy dostrzegał zdecydowaną wolę zmiany życia. Wolał również mieć jako uczniów ludzi młodych, zanim zło się w duszy zakorzeni. Tłumaczy się też w jednym liście, że ma ucznia czterdziestoletniego. Nauczanie odpowiadało Senece. Umiał też zdobyć serce uczniów. Miłe usposobienie, znajomość ludzi i świata, zdolność do czynienia obserwacji ułatwiały mu zadania wychowawcze. Bał się pedantyzmu, nie chciał pisać suchych traktatów moralnych. Pisma jego przypominają swobodną rozmowę, a nie rozprawę naukową. Lubuje się w dygresjach i anegdotach; chce pisać tak, jakby prowadził rozmowę. Jest świadom, że spełnia ważną misję, przemawia bowiem nie do jednostki, ale do wielu czytelników współczesnych i przyszłych. Znamienne są zdania (z *Ep*. 8, 2): „Usunąłem się nie tylko od ludzi, ale także od spraw, a zwłaszcza od moich spraw. Pracuję na rzecz przyszłych pokoleń, spisuję pewne myśli, które mogą być im przydatne. Zbawienne pouczenia jakby mikstury pożytecznych leków powierzam pismu, skoro sam na moich wrzodach doświadczyłem ich skuteczności... Właściwą drogę, którą późno poznałem i zmęczony błądzeniem, innym pokazuję". A gdzie indziej (*Ep*. 23, 1): „Ja zaś chcę napisać coś, co by przyniosło pożytek i tobie, i mnie". Nie uznawał bowiem wiedzy, którą posiadacz z nikim się nie dzieli, bo „posiadanie żadnego dobra bez uczestników nie jest przyjemne" (*Ep*. 1, 6, 4).

Prowadząc Luciliusa ku cnocie poruszał praktyczne zagadnienia z dziedziny moralności, które wiązały się w pewien sposób z przeżyciami, trudnościami, problemami ucznia. Niektóre listy są wyraźnie odpowiedziami na konkretne pytania, które wysunął był adresat. Każdy list omawia zasadniczo jakąś jedną kwestię, np. przyjaźń, samotność, *spleen,* stosunek do ciała, rolę filozofii, należyte wykorzystanie czasu, równość ludzi, stałość wewnętrzną, nadmierny zbytek współczesny, smutek po śmierci bliskich, najwyższe dobro, działy filozofii, co stanowi o wartości życia. Znajdziemy i inne problemy, np. zagadnienie terminologii filozoficznej w łacinie, stosunek przyczyny do materii, nauki humanistyczne, ciekawe uwagi o stylu współczesnym, o wychowaniu; spotkamy się i z osobistymi wynu-

rzeniami autora. Objętość pism różna, od połowy stronicy do kilkunastu stron, tak że niektóre z nich są właściwie traktatami, przybranymi tylko w formę listu.

Okolicznościowy charakter wielu pism Seneki sprawia, że trudno jest odtworzyć w całości poglądy autora na człowieka i moralność. Kto wie zresztą, czy moralista-praktyk przemyślał je w ogóle do końca i starał się ująć konsekwentnie w system, w którym poszczególne wskazania byłyby wynikiem logicznie uzasadnionych założeń? Mimo pewnej fragmentaryczności i niekonsekwencji liczne wypowiedzi z dziedziny etyki pozwalają na zarysowanie głównych linii moralności głoszonej przez wychowawcę Nerona i wychowawcę wielu późniejszych generacji czytelników.

Idea obowiązku i dobra. Zgodnie z dogmatem stoickim głosił Seneka, że zasadniczym obowiązkiem człowieka jest odnalezienie w sobie w całej czystości r o z u m u ś w i a t a. Bóg, rozum immanentny w świecie, przebywa też cząstkowo w duszy ludzkiej. *Ratio* jest jednocześnie najwyższym dobrem, w którym uczestniczą wszystkie istoty; owo *summum* jest źródłem dobra cząstkowego. Dobro staje się jednym z aspektów prawdy, stąd rys intelektualistyczny, występujący już tak silnie u Sokratesa. Moralność opiera się na wiedzy, czym jest dobro. „Czym więc jest dobro? Znajomością rzeczy. Czym jest zło? Nieznajomością rzeczy" (*Ep.* 31, 6). Dobro jest cnotą. „Jedynym dobrem jest sama cnota" (*Ep.* 76, 17). Wyraża się ono w życiu zgodnym z naturą *(vivere secundum naturam)*, jak głosiła znana zasada stoicka. Nie oznaczało to bynajmniej powrotu do stanu prymitywnego kultury, tylko poddanie się sumienia ludzkiego porządkowi natury, która według panteistycznej koncepcji stoików jest Bogiem. Cnoty wypływają z natury, występki i wady stanowią naruszenie natury. Seneka wierzy tedy w zasadniczą dobroć natury ludzkiej. „Błądzisz, jeśli uważasz, że wady rodzą się z nami, zjawiły się potem, zostały narzucone. Natura nie łączy nas z żadną wadą, zrodziła nas ona nieskazitelnymi i wolnymi" (*Ep.* 94, 54). „Wszystkim natura dała podstawy i zarodek cnót" (*Ep.* 108, 8). Ale Seneka-moralista i bystry obserwator życia dementuje w pewnym stopniu Senekę-filozofa co do optymistycznego poglądu na naturę i człowieka. W jego pismach raz po raz odzywa się nuta pesymizmu. Na przykład: „Szybko wślizguje się niegodziwość, trudno jest znaleźć cnotę, odczuwamy brak przewodnika i kierownika, uczymy się wad nawet bez nauczyciela" (*Nat. Quaest.* 3, 30, 8).

Środki doskonałości. Ideałem człowieka jest mędrzec (*sapiens*), który dąży do życia doskonałego, tzn. do rozwinięcia istniejącego w nas dobra. Stoicyzm żądał od mędrca całkowitego oderwania się od świata, bo najwyższym dobrem dla człowieka, wartością abso-

lutną jest cnota. „Nagroda wszystkich cnót zawiera się w nich samych. Nie uprawia się ich bowiem dla nagrody, zapłatą za dobry uczynek jest jego spełnienie" (*Ep.* 81, 19). Mędrzec więc nikogo i niczego nie potrzebuje by być szczęśliwym, sam jest źródłem własnej doskonałości, a więc i szczęścia. Doskonałość tedy wewnętrzna miała się wyrażać w oderwaniu się od świata, w całkowitym wyzbyciu się wszelkich uczuć, nawet dodatnich (*apatheia*). Ideał ten występuje i w pismach Seneki. Z najwyższym uznaniem mówi on o pewnym mędrcu stoickim, który po zdobyciu ojczyzny przez wroga, po utracie dzieci i żony twierdził, że nie spotkało go żadne nieszczęście i nie doznał żadnej straty istotnej, bo „moje dobro noszę ze sobą" (*bona mea mecum porto*) (*Ep.* 1, 9, 15). Ale nauczanie Seneki cechuje na ogół jakiś umiar, ustępstwo na rzecz zdrowego rozsądku z teoretycznych dogmatów stoickich. To też ani od siebie ani od swoich uczniów nie wymagał on takiego wynaturzenia, w praktyce dopuszczał szereg odchyleń od ideału mędrca. Przyznawał pewną wartość dobrom zewnętrznym, nie tłumił życia uczuciowego, domagał się tylko we wszystkim kontroli rozumu, opanowywania popędów i afektów.

Nie od razu człowiek dochodzi do wolności wewnętrznej, owego celu życia ludzkiego. Istnieje też szereg sposobów ułatwiających rozwijanie w sobie cnoty, czyli najwyższego dobra.

Spośród środków „neutralnych" na pierwszym miejscu stawia Seneka pracę umysłową, zwłaszcza studium filozofii. Duże znaczenie ma czytanie dzieł wartościowych, wskazane jest, by codziennie uprawiać lekturę duchową, z przeczytanej partii należy wybrać do głębszego przemyślenia jakąś jedną myśl. Unikać trzeba przerzucania się od książki do książki, bo nie ilość, lecz jakośc lektury ma znaczenie dla rozwoju duchowego.

Niełatwa jest droga do *vita perfecta*. Wprawdzie i Seneka głosił dogmat stoicki, że cnota polega na wiedzy, że wystarczy poznać dobro, by je realizować, ale codzienna obserwacja kazała przyjmować istnienie jakiegoś oporu stawianego dobru przez naturę człowieka. Toteż wbrew Epikurowi Seneka przyjmuje i głosi zdecydowanie konieczność k i e r o w n i c t w a d u c h o w e g o: musi ktoś bardziej doświadczony i mądry wyciągnąć do nas rękę, inaczej nie potrafimy powstać z naszej głupoty. Przeważna ilość ludzi sama nie daje sobie rady w dążeniu ku doskonałości (*Ep.* 52, 1). Jako jedną z głównych racji przemawiających za potrzebą kierownika duchowego wysuwa moralista rzymski brak samokrytycyzmu, cechujący większość ludzi (*Ep.* 50), a przecież istotnym warunkiem dla wyzbycia się wad i występków jest świadomość zła w nas tkwiącego. „Początkiem ratunku jest uznanie grzechu..., bo kto nie wie,

że grzeszy, nie chce się poprawić; trzeba żebyś poznał, zanim się poprawisz" (*Ep.* 28, 9, 10).

W pracy nad sobą niezbędna więc jest ciągła introspekcja. „To czyni nas najgorszymi, że nikt nie zastanawia się nad swoim życiem. Co mamy czynić, nad tym myślimy, i to rzadko. Co uczyniliśmy, nad tym nie myślimy" *Ep.* 83, 2). W poznawaniu siebie pomaga ogromnie codzienny rachunek sumienia. Seneka stosował systematycznie tę praktykę, niezbyt jeszcze, jak się zdaje, rozpowszechnioną w społeczeństwie rzymskim. „Bo cóż jest piękniejszego od tego przyzwyczajenia, by przetrząsać cały dzień?... Korzystam z tej możności i codziennie prowadzę proces przed sobą. Gdy sprzed oczu zniknie światło, a żona świadoma moich obyczajów zamilknie, badam cały mój dzień i zastanawiam się nad mymi czynami i powiedzeniami. Niczego przed sobą nie ukrywam, niczego nie pomijam" (*De ira* 36, 2, 3).

Praca nad sobą wymaga skupienia się i samotności. „Pytasz, czego przede wszystkim powinieneś unikać. Tłumu... Obcowanie z wielu ludźmi jest szkodliwe. Każdy jakąś wadę albo nam zaleca, albo ją od nas wyciska, albo nią nas bez naszej wiedzy obsmarowuje. Zaiste, im większy jest tłum, z którym się mieszamy, tym większe jest owo niebezpieczeństwo. Usuwaj się do swego wnętrza, o ile możesz" (*Ep.* 1,7).

Doświadczony moralista doradza również obranie sobie kogoś spośród ludzi odznaczających się wysokim poziomem moralnym, jako wzoru do naśladowania w konkretnych sytuacjach. „Obierz tego, czyje życie, mowa i oblicze pokazujące duszę tobie się spodobały; jego zawsze sobie pokazuj albo jako stróża albo jako przykład" (*Ep.* 1, 12, 7). Uznawał bowiem zasadę: „długa jest droga przez pouczenia, krótka i skuteczna przez przykłady" (*Ep.* 1, 6, 5).

Dużą przeszkodą w zdobyciu prawdziwej wolności wewnętrznej, która powinna być celem ostatecznym wszelkich wysiłków człowieka, stanowi ciało ze swymi pożądliwościami. Materia nie jest powołana do współpracy z duchem przy realizowaniu doskonałości moralnej. „Bo nasze ciało jest ciężarem i karą dla ducha" (*Ep.* 7, 3, 16). „Tak powinniśmy postępować, nie jakobyśmy powinni żyć dla ciała, lecz jakbyśmy nie mogli bez ciała" (*Ep.* 2, 2, 1). „Nikt nie jest wolny, kto służy ciału" (*Ep.* 14, 4, 30). „Cokolwiek czynisz, szybko powracaj od ciała do ducha, ćwicz go nocami i dniami" (*Ep.* 2, 3, 4). Trzeba więc stale odrywać umysł od spraw doczesnych i małostkowych, uświadamiać sobie wielkość celu, do którego mamy zdążać. „Mędrzec i wyznawca mądrości tkwi wprawdzie w swoim ciele, lecz najlepszą częścią swojej istoty od niego się oddala i myśli swe skierowuje ku rzeczom wzniosłym" (*Ep.* 65, 18). „Jestem zbyt

wielki i stworzony do rzeczy większych, żebym był niewolnikiem własnego ciała; nie inaczej bowiem na nie spoglądam jak na pewne więzy krępujące moją wolność" (*Ep.* 7, 3, 21).

Dla rozwoju wewnętrznego konieczne jest stosowanie odpowiedniej miary do życia i tego wszystkiego, co nas w nim spotyka. Należy oceniać rzeczy tego świata według ich relacji do jedynego dobra, cnoty, a więc jako przemijalne i nie posiadające obiektywnej wartości w sobie. Ponieważ praca nad sobą wymaga wielkiego i długotrwałego wysiłku, dlatego Seneka ostro potępia marnowanie czasu na sprawy moralnie błahe. Podkreśla niejednokrotnie ogromną wagę każdej chwili. „Wszystko nie od nas zależy, tylko czas jest naszą własnością. Natura wprowadziła nas w posiadanie tej rzeczy przemijającej i lotnej, z której usuwa nas, kto tylko chce... Nikt nie uważa, że jest coś dłużny, kto otrzymał czas. A przecież jest to jedyna wartość, której nawet wdzięczny człowiek nie jest w stanie zwrócić" (*Ep.* 1, 3).

Wskazane jest ciągłe wyrabianie sprawności w panowaniu nad ciałem przez ograniczenia dobrowolnie sobie nakładane. Dążąc do cnoty mędrzec będzie wiódł prosty tryb życia, nie dbając o wygody, nie dogadzając zbytnio podniebieniu, nie szukając w niczym wystawności i zbytku, poprzestając na skromnej fortunie.

W walce ze zbytkiem, z nadmiernym przywiązaniem do dóbr ziemskich pomocne jest ćwiczenie się w ubóstwie. Seneka za wzorem wielu „wielkich ludzi" zachęca, by co miesiąc je uprawiać. „Wstaw kilka dni, podczas których poprzestając na lichym pokarmie przyjmowanym w nader małej ilości, na szorstkim i twardym odzieniu, mówić będziesz do siebie: To było przedmiotem lęku?... Znoś to w ciągu trzech lub czterech dni, czasem dłużej, by nie było zabawą, lecz doświadczeniem" (*Ep.* 2, 6, 3—5).

Zachęcając do ćwiczeń w ubóstwie nie zamierzał Seneka swoich uczniów, ludzi zamożnych, wzywać do całkowitego wyrzeczenia się bogactw. Odstępuje wyraźnie od rygoryzmu stoickiego, nie wyciąga wniosków praktycznych z zasady naczelnej, że tylko cnota ma wartość. Sam był jednym z najbogatszych ludzi swoich czasów, nie żąda też od innych faktycznego ubóstwa, tylko głosi ducha ubóstwa, potępia przywiązywanie się do posiadanych dóbr. „Świadczy to o słabości duchowej, jeśli ktoś nie potrafi znieść bogactwa" (*Ep.* 1, 5, 5). Podobnie jest zwolennikiem umiaru w zewnętrznej ascezie. „Dążmy do tego, by ubiegać się o lepszy sposób życia niż pospólstwo, a nie o przeciwny; inaczej odpędzamy od siebie i zniechęcamy tych, których poprawy pragniemy. To także sprawiamy, że nie chcą niczego naśladować w naszym postępowaniu, bojąc się, że trzeba naśladować wszystko" (*Ep.* 1, 5, 2, 3). Zwalcza też wszelką

abnegację w wyglądzie zewnętrznym i w sposobie życia, choć podkreśla stale, że bez wyrzeczenia się nie można osiągnąć doskonałości. Zwraca również uwagę, by rozsądnie dbać o zdrowie i wypoczynek. „Nie każę ci wcale tkwić ciągle nad książką albo nad tabliczkami do pisania, trzeba dać jakieś wytchnienie umysłowi" (*Ep.* 2, 3, 5). „Z ustawicznej pracy rodzi się jakieś otępienie i osłabienie ducha... Należy pofolgować umysłowi i dać z kolei jemu wypoczynek, który ma odżywić i dodać sił. Trzeba się przechadzać i spacerować na powietrzu, by pod otwartym niebem mając dużo powietrza umysł się wzmacniał i podnosił" (*De tranq. an.*, 15).

Warto podkreślić, że według Seneki ubóstwo, nie ból fizyczny, czy utrata wolności jest drugim z kolei, tj. po śmierci, przedmiotem lęku u ludzi. Rozbrajaniu największego wroga spokoju wewnętrznego, strachu przed śmiercią, poświęcił Seneka najwięcej uwagi i wysiłków. Refleksje eschatologiczne występują we wszystkich niemal jego pismach moralnych, nadają zasadniczy ton jego rozważaniom o człowieku i jego przeznaczeniu. Właściwym celem fiozofii jest właśnie *meditatio mortis* („rozmyślanie nad śmiercią"). Niesposób tu podać nawet najcharakterystyczniejszych wypowiedzi autora, tak są one liczne. Pogodzenie się z koniecznością śmierci prowadzi do prawdziwej wolności. „Rozmyślaj nad śmiercią. Kto ten przedmiot medytacji podsuwa, nakazuje wolność" (*Ep.* 26, 3). Codziennie należy oswajać się z myślą, że człowiek jest z natury istotą śmiertelną. Śmierć nie jest żadnym złem, przeciwnie otwiera przed człowiekiem bramy wiodące do lepszego życia. Myśli te podejmuje Seneka także w tragediach, gdzie niektóre pieśni chóru są prawdziwymi hymnami na cześć śmierci. Śmierć jest sławiona jako „cicha przystań wiecznego spoczynku", „wzniosły pokój" (*Agam.*, 589—95).

Wielką pociechą dla człowieka jest świadomość, że w każdej chwili, gdy uzna to za stosowne, może ujść nieszczęściom przez popełnienie samobójstwa. „Wszędzie stoi otworem wiele dróg ku wolności, krótkich, łatwych. Dziękujemy bogu, że nikt nie może być zatrzymany przy życiu, że wolno podeptać sam los" (*Ep.* 1, 12, 10). Śmierć jest ostatnim środkiem, którym rozporządza mędrzec dla ocalenia niezależności wewnętrznej: przeciw chorobie, przeciw złości tyrana, przeciw innym ciosom losu. „Kto łatwo może umrzeć, nigdy ten nie jest nieszczęśliwy" (*Herc. Oet.* 111). Samobójstwem bowiem człowiek stwierdza niezależność swojego „ja". Tylko ze względu na swoich bliskich może zrezygnować z samobójstwa, a będzie to najwyższa ofiara z jego strony (*Ep.* 104, 3).

Apologia śmierci niezależna jest, przynajmniej w teorii, od wszelkiej idei życia pozagrobowego i nagrody wiecznej. Poddanie

się naturze zawiera w sobie nagrodę: pogodę ducha, którą mędrzec czerpie z poczucia wolności i swej autonomii. Człowiek żyjący cnotliwie pełen jest radości. „Ów mędrzec pełny jest radości, wesoły, spokojny i niewzruszony..., nigdy nie jest bezradosny. Ta radość rodzi się jedynie ze świadomości cnót" (*Ep.* 59, 14 17).

Humanitaryzm Seneki. Przedstawiony ideał człowieka cechuje wyraźnie egocentryzm, mędrzec bowiem jest wyłącznie pochłonięty własną doskonałością, pielęgnowaniem cnoty, ma dążyć do pełnego oderwania się od świata zewnętrznego, a więc i od ludzi. Nie powinien się angażować wewnętrznie w sprawy drugiego człowieka, bo wszelkie uczucie dodatnie czy ujemne, zagraża „apatii". Konsekwentny stoik nie będzie się więc interesował nawet problemem doskonałości innych ludzi. Z punktu widzenia teoretycznego nie ma on powodu być altruistą, skoro wartość dobra tkwi w naszym „ja". Stąd i Seneka nie uznaje życia społecznego za ostateczny cel moralności. *Meliores erimus singuli* („Pojedynczo lepsi będziemy"; *De otio* 1, 1), bo społeczność stwarza warunki utrudniające jednostce osiągnięcie autonomii wewnętrznej. Mentalność rzymska dochodzi jednak u Seneki do głosu i w praktyce uznaje on obowiązek altruizmu, ba, nawet przyznaje, że społeczeństwo ma pewną supremację nad jednostką. Zachęcał też, odchylając się od teorii stoickiej, do czynnego udziału w życiu publicznym. Zdaje się, że nie dostrzegał trudności, jak hierarchizować moje „ja" i drugie „ja", gdy znajdą się one w konflikcie i w ogóle nie wysunął takiego problemu.

Można mówić natomiast o humanitaryzmie Seneki. Zasada stoicka o solidarności powszechnej znalazła w nim silny oddźwięk. Wychodząc z założenia, że każdy człowiek jest wolny, skoro każdy jest zdolny do zdobywania cnoty, głosił równość wszystkich ludzi. Dobra zewnętrzne, jakiekolwiek by one były, nie stanowią o istotnej wartości człowieka. „Jak inaczej nazwałbyś duszę, jak bogiem goszczącym w ciele ludzkim? Ten duch (tj. prosty, dobry, wielki) może wystąpić tak w rycerzu rzymskim, jak w wyzwoleńcu, jak w niewolniku. Czym jest rycerz rzymski albo wyzwoleniec, albo niewolnik? Nazwy powstałe z ambicji lub z niesprawiedliwości" (*Ep.* 4, 2, 10). „Może z chaty wyjść człowiek wielki, a z brzydkiego i małego ciała duch piękny i wielki" (*Ep.* 7, 4, 2).

Odrzucał zdecydowanie niewolnictwo, widział w nim wynik konwencji społecznej. Chyba nikt w starożytności pogańskiej tak mocno nie wypowiedział myśli, że niewolnik jest także człowiekiem. „'Są niewolnikami'. Owszem, ludźmi. 'Są niewolnikami'. Owszem, współtowarzyszami. 'Są niewolnikami'. Owszem, przyjaciółmi skromnego pochodzenia. 'Są niewolnikami'. Owszem, współ-

niewolnikami, jeśli pomyślisz, że los ma taką samą władzę nad obydwoma. Dlatego śmieję się z tych, którzy poczytują za hańbę jeść obiad z własnym niewolnikiem... W niewolnikach nie mamy wrogów, lecz ich czynimy. Pomijam tymczasem inne przejawy okrucieństwa, nieludzkości, że posługujemy się niewolnikami doprawdy nie jak ludźmi, lecz jak bydłem roboczym... To jest istotną treścią mego pouczenia: tak żyj z niższym, jakbyś chciał, by wyższy z tobą żył... Ten jest wielkim głupcem, kto ocenia człowieka z ubrania albo położenia społecznego, które nam jest przydatne na kształt szaty" (*Ep.* 5, 6).

Dla nas zdania podobne trącą już komunałem, w pierwszym wieku po Chrystusie brzmiały wprost rewolucyjnie. Przecież prawo rzymskie traktowało niewolnika jako rzecz, nie jako osobę. Słynna jest definicja Arystotelesa, że niewolnik jest *empsychen organon* („narzędzie ożywione"). Moralista rzymski zrywa z obiegowymi pojęciami swojej epoki. Inna rzecz, że nie wyciągnął sam wniosków praktycznych z głoszonej zasady równości wszystkich ludzi, nie słyszymy bowiem, żeby wyzwalał masowo swych niewolników, jak czynili nawróceni na chrześcijaństwo możni Rzymianie.

Dostrzegał Seneka więź głęboką jednoczącą wszystkich ludzi. „Jesteśmy członkami wielkiego organizmu. Natura zrodziła nas jako krewnych... Ona dała nam wzajemną miłość i uczyniła nas towarzyskimi istotami" (*Ep.* 95, 52). Dlatego „człowiek rzecz to święta dla człowieka" (*Ep.* 15, 3, 33). Zamiast okazywać złość i gniew bliźniemu, trzeba go kochać. „Nieszczęsny, kiedyż wreszcie będziesz miłował?" (*De ira* 3, 28).

Miał Seneka odwagę wystąpić przeciw panującej wówczas namiętności widowiskowej i potępić krwawe walki gladiatorów. Również zwierzęta brał w obronę, by ich mord na arenie nie stanowił rozrywki dla oczu widzów.

Nie bał się więc przeciwstawiać opinii publicznej, głosił te poglądy, które uważał za słuszne. Nie wiemy, ilu spośród swych uczniów i czytelników potrafił naprawdę pociągnąć ku ideałowi mędrca stoickiego, zachęcić do życia surowego i ascetycznego, w każdym razie szkoły żadnej nie stworzył.

Seneka a chrześcijaństwo. Duże natomiast usługi oddał wychowawca Nerona chrześcijaństwu. Wyrywał dusze z odrętwienia, odrywał od świata, w sposób przekonywający i żywy głosił przewagę ducha nad ciałem. Chrześcijanie odnajdywali w jego dziełach niejedną myśl sobie bliską. Jakże znajome im były choćby takie sentencje: „Chcesz zjednać bogów, bądź dobry. Dostatecznie ich uczcił, kto ich naśladuje" (*Ep.* 15, 3, 50). „Życie jest bojowaniem" *Ep.* 16, 1, 3). „Tak żyj z ludźmi, jakby bóg widział, tak rozmawiaj

z bogiem, jakby ludzie słyszeli" (*Ep.* 1, 10). „Jeśli naśladujesz bogów, świadcz dobrodziejstwa także niewdzięcznikom, bo słońce wschodzi także nad zbrodniarzami" (*De benef.* IV, 24). „Czy mamy człowiekowi przykazywać, by rozbitkowi podał rękę, błądzącemu wskazał drogę, z łaknącym podzielił się chlebem?" (*Ep.* 95, 51). „Jeśli chcesz żyć dla siebie, musisz żyć dla bliźniego" (*Ep.* 48). Czuli się w swoim klimacie, gdy spotykali się z ciągłym nawoływaniem do doskonałości moralnej, do poskramiania zachcianek całą siłą ducha. Krzepiły ich słowa wymowne o przemijalności rzeczy ziemskich, wynoszące ponad wszystkie dobra doczesne cnotę.

Powinowactwo wewnętrzne Seneki z chrześcijaństwem wyraził zwięźle Tertulian: „Seneka często nasz" (*De anima* 20). Może już wtedy żałował niejeden chrześcijanin, że Seneka nie poznał ewangelii. Lactantius (*Inst. div.* 14, 24) powiada: „Mógł być prawdziwym czcicielem Boga, gdyby mu ktoś wskazał" W IV w. powstaje legenda, że Seneka był w kontakcie ze św. Pawłem; miała ona oparcie w sfałszowanej korespondencji Apostoła Narodów z wybitnym moralistą pogańskim. Jest to zbiorek 14 listów: 8 Seneki i 6 Pawła. Cechuje je pustka treściowa: wymiana komplementów, dopytywanie się wzajemne o zdrowie; ani razu nie poruszają spraw doktrynalnych. Forma listów jest barbarzyńska. Poprzez średniowiecze aż po czasy nowożytne utrzymuje się uparcie przekonanie, że Seneka zetknął się z chrześcijaństwem. Nie mamy argumentów dostatecznie ważkich, by rozstrzygnąć stanowczo ten problem; nie jest w teorii niemożliwe, że Seneka i św. Paweł znali się ze sobą. Nie da się jednak wykazać wpływu nowej religi na myśliciela pogańskiego: Seneka zbliża się do chrześcijaństwa w praktycznej moralności, oddala się zaś od niego istotnie w koncepcji Boga i człowieka.

Stoicyzm głosił autonomię człowieka. Mędrzec nie potrzebuje pomocy Boga w dojściu do cnoty, sam jest źródłem własnej doskonałości. „Jedno istnieje dobro, które jest przyczyną i podstawą szczęśliwego życia: zaufanie w siebie" (*Ep.* 31, 3). „Na co potrzebne są śluby? Sam uczyń siebie szczęśliwym" (*Ep.* 31, 5). Mędrzec niczego nie będzie się spodziewał od boga i niczego bać się nie będzie. Cnota wznosi go ponad ludzi, czyni go równym bogu. „Z bogami żyje na równej stopie" (*Ep.* 59, 14). Ba, mędrzec nawet przewyższa Jowisza pod pewnym względem. „Bóg dzięki swej naturze nie odczuwa strachu, mędrzec dzięki sobie" (*Ep.* 53, 12). „Tym przewyższacie boga: on jest poza możliwością doznawania nieszczęść wy ponad ich doznawaniem" (*De prov.* 6, 5).

Miłość człowieka głoszona przez Senekę nie jest wcale oddaniem się bliźniemu z całego serca. „Miłosierdzie jest wadą duszy". Mędrzec okaże pomoc potrzebującemu, ale bez angażowania się

wewnętrznego. Punkt ciężkości spoczywa nie na człowieku, któremu wyświadcza się jakąś przysługę, lecz na mędrcu. Jest wyraźna postawa egocentryczna, nie altruistyczna. Nie ma też miejsca na pokorę ani wobec Boga, ani wobec innych ludzi.

Gdy się przemyśli całość poglądów etycznych Seneki, nie poprzestając na ocenie poszczególnych wypowiedzi, widzi się jasno, że w istotnych punktach różni się jego moralność od nauki Chrystusowej. Jednocześnie jednak potwierdza się ogólna zasada, że chrześcijaństwo opiera się na prawach naturalnych, do których poznania i przyjęcia dochodzili myśliciele pogańscy opierając się na rozumie, nie na objawieniu.

Leokadia Małunowicz

Ks. JAN INNOCENTY BUBA, Sch. Piar.

GANDHI O ASCEZIE I MODLITWIE

„Sądzę, że popełniamy błąd żądając od życia, by płynęło ustalonym, pewnym korytem, bo wszak wszystko na tym świecie jest niepewne prócz Boga, symbolu wieczystej Prawdy. Wszystko bowiem, co się dokonuje i co widzimy dokoła nas, jest niestałe i przemijające. Istnieje jednak Istota Wyższa, ukryta, lecz stanowiąca nieprzemijającą Ostoję. Błogosławiony, komu udało się pochwycić bodaj błysk jej wejrzenia i uczepić Jej rydwanu.

Poszukiwanie tej Prawdy jest summum bonum w życiu..."

(M. K. Gandhi, *Autobiografia* [1])

I. SPOTKANIA Z HINDUSAMI

Głośna w okresie międzywojennym dyplomatyczna wizyta Gandhiego w Londynie, kiedy to jechał Mahatma jako reprezentant pięćsetmilionowego narodu, odziany w utkane przez siebie prześcieradło, z nieodstępną kozą, której mlekiem się wówczas żywił, zbiegła się owego roku z drobnym incydentem w jednym z międzynarodowych instytutów teologicznych. Z końcem roku akademickiego poprosił profesor egzegezy biblijnej na katedrę mało obiecującego, cichego kleryka, Hindusa, by poprowadził próbne repetitorium. Pośród przygniatającej większości słuchaczy europejskich Hindus, mówiąc językiem studenckim, „nie wchodził w rachubę", nie wiadomo było nawet, czy rozumie wykładowy język łaciński. Zdumieli się jednak słuchacze. Z ozdobnej katedry profesorskiej popłynął w głąb amfiteatralnej auli wartki strumień pięknej łaciny, przerywany gardłową fonetyką objaśnianych zwrotów he-

---

[1] Wszystkie cytaty wzięte są z dzieła: M. K. Gandhi, *Autobiografia — Dzieje moich poszukiwań prawdy*. Z przedmową do polskiego wydania Jawaharlala Nehru. Przekład z angielskiego Józefa Brodzkiego. (Wydawnictwo „Książka i Wiedza", Warszawa 1958, s. 582). Tytuł oryginału: *An Autobiography — The story of my experiments with truth.*

brajskich Starego Testamentu. Zakłopotane miny i przyciszone głosy komentatorów w czasie przerwy świadczyły niedwuznacznie o skali wrażeń.

Z komentarzy prasy i wydarzeń dziejowych owych czasów należałoby sądzić, że w podobny sposób reagowano w londyńskich kuluarach rządowych na wystąpienie owego hinduskiego abnegata.

Na kartach polskiego katolickiego czasopisma zwierzać się będzie ze swoich intymnych przeżyć tenże indyjski mędrzec, „Ojciec Narodu", znany i ceniony na całym świecie, nieżyjący już, ale wśród swojego narodu wiecznie żywy, mąż stanu — Mahatma Gandhi. Zbrojni w cierpliwość i na wszelki wypadek... w pokorę, poświęćmy mu kilkanaście minut uwagi. Zapoznajmy się najpierw z kolejami jego życia.

II. MAHATMA GANDHI

Urodził się 2 października 1869 r. w Porbandar (nadmorska osada pn.-zach. Indii) jako szóste i ostatnie dziecko Kaby Gandhi, bramina kasty Bania, z rodu wywodzącego się od kupców korzennych. Kaba Gandhi zajmował wysokie stanowiska, z premierem łącznie, w rządach książątewek indyjskich, a umarł jako emeryt sądowy państwa Radżkot. Głęboką religijność odziedziczył Mahatma [2] po matce. „Dominującym wspomnieniem, jakie mi pozostało po matce — napisze w *Autobiografii* — jest otaczająca ją aureola jakiejś świętości". Bywało, że podczas postu lub półpostu czterech deszczowych miesięcy składała ślubowanie nieprzyjmowania posiłków, „zanim nie ujrzy słońca". A dni pochmurnych było wiele. Mimo pozornej dewocji „była doskonale poinformowana, gdy chodziło o wszystkie sprawy dotyczące państwa, a panie bywające na dworze wysoko ceniły jej inteligencję".

Lata dzieciństwa Mahatmy nie zapowiadały późniejszego męża stanu na miarę światową. „Nie przypominam sobie z owych dni nic więcej niż to, że nauczyłem się wraz z innymi chłopcami nadawać naszemu nauczycielowi najróżniejsze przezwiska — świadczy to dobitnie, że moje zdolności umysłowe były raczej dość nikłe, a moja pamięć — niedojrzała".

Tak się zaczynało życie bodajże najsławniejszego na przełomie dwóch stuleci człowieka, o karierze pełnej pozornych sprzeczności, dających się rozsupłać po głębszym dopiero wniknięciu w tajniki jego życia wewnętrznego. Przyszły indyjski święty, ze znakiem bramińskim na dziecięcym czole, sięgnie kosztem wyklęcia go

[2] Mahatma znaczy: Wielki Duch. „Ten tytuł sprawiał mi często głęboki ból i nie pamiętam takiej chwili, kiedy można byłoby powiedzieć, że był mi przyjemny", pisze Gandhi we wstępie do swojej *Autobiografii*.

z kasty (nie cofnięto tego nigdy) i rodzinnego wydziedziczenia, po najwyższe wykształcenie prawnicze w uczelniach angielskich. Bohater i organizator walki narodowej o wolność będzie uczył dzieci indyjskie — w założonym przez siebie w celu wspólnego, wewnętrznego doskonalenia „Aszramie" Phoenix w płd. Afryce — angielskiego hymnu narodowego i będzie organizował ochotniczą pomoc sanitarną w kolonialnej wojnie z Boreami po stronie angielskiej, podobnie zresztą jak później w czasie pierwszej wojny światowej. Członek angielskiej izby adwokackiej zrzuca u szczytu powodzenia i sławy europejskie ubranie owijając się płótnem z własnego warsztatu. Częsty pośród walki o wolność mieszkaniec celi angielskich więzień kolonialnych, zasiądzie udrapowany białym prześcieradłem przy stole imperialnych narad w Londynie wespół z ministrami i politykami Jego Królewskiej Mości.

Swoją słynną *Autobiografię* zaczął pisać podczas jednego z tych licznych „posiedzeń" więziennych (w Yerada; siedział tam od 18 marca 1922 r. do 26 stycznia 1924 r.). Ukończył ją na wolności. „Mógłbym — pisze w niej — skończyć swoją autobiografię, gdybym odsiedział całą karę w więzieniu; potrzebny mi był jeszcze rok do skończenia swojego życiorysu, kiedy zostałem zwolniony". Pisał co tydzień po jednym rozdziale do redagowanego przez siebie miesięcznika „Navadživan" (zn. „Nowe Życie"; pismo wychodziło w Ahmedabadzie w jęz. gudżarati). Przyjaciele odradzali, nazywając pisanie pamiętników awanturą typu zachodniego. Mahatma się jednak zdecydował. „Pragnąłem po prostu opowiedzieć dzieje swoich niezliczonych z m a g a ń n a d r o d z e p o s z u k i w a n i a p r a w d y[3] a wobec tego, że całe moje życie jest w gruncie rzeczy tylko właśnie tymi poszukiwaniami, więc też odpowiada prawdzie, że cała opowieść będzie częściowo nosiła charakter autobiograficzny. Nie będę jednak miał nic przeciwko temu, b y k a ż d a s t r o n i c a m ó w i ł a j e d y n i e o t y c h m o i c h p o s z u k i w a n i a c h i z m a g a n i a c h, j a k i e t o c z y ł e m w i m i ę p r a w d y".

Działamy więc po myśli Autora śledząc na pozostawionych przez niego kartach jego zmagania w celu wzmocnienia i uszlachetnienia ducha. Owo śledzenie jest tym bardziej interesujące, gdy sam Mahatma wyznaje, że duchowe zmagania b y ł y d l a n i e g o „ź r ó d ł e m t e j s i ł y, j a k ą r o z p o r z ą d z a ł d z i a ł a j ą c n a p o l u p o l i t y k i".

Mistrzowską charakterystykę Mahatmy daje w przedmowie do *Autobiografii* (napisanej dla polskiego wydania w maju 1957 r.) Jawaharlal Nehru, jego uczeń i współpracownik. Oto najważniejsze z tych wypowiedzi:

---

[3] Wszystkie podkreślenia autora artykułu.

„Wydaje mi się, że dominowały w Nim dwie naczelne cechy· poszukiwanie prawdy i nieustraszoność. To one zaprowadziły Gandhiego na drogę, na którą większość ludzi rzadko wstępuje. Okoliczności życiowe niejednego spośród nas zmuszają do zawierania kompromisu z prawdą, wielu lęka się następstw, jakie może za sobą pociągnąć przystąpienie do akcji, którą skądinąd uważamy za słuszną.

Był nieprzejednany, gdy w grę wchodziły sprawy zasadnicze, a przecież jednocześnie był niezmiernie ludzki i ten właśnie bijący od Niego humanizm sprawiał, że Gandhi był tak bardzo wyrozumiały w obcowaniu z ludźmi. W żadnym razie nie był jakąś wyniesioną na piedestał osobistością, której należałyby się jedynie podziw, uwielbienie, a która mogła nawet budzić uczucie strachu.

Gandhi posiadał zdumiewającą właściwość przyciągania do siebie ludzi, nawet i tych, którzy się z Nim nie zgadzali, a obdarzając ich swoim uczuciem, zjednywał sobie ich serca. Był żywym przykładem tego, jak dobroć ludzka budzi nawzajem w innych ludziach uczucie dobroci, jak miłość rodzi miłość, a łagodność potrafi poskromić i tych, co są nieokrzesani, brutalni, gwałtowni... Gandhi wierzył ponadto, że jakkolwiek słuszny mógłby być cel, do którego się dąży, przestanie nim być w chwili, gdy będzie się go realizować niegodnymi środkami...

Najbardziej wszakże zastanawiającą rzeczą, gdy chodzi o Gandhiego, jest to, że ten człowiek o cechach świętego stał się przywódcą wielkiego ruchu mas, którym kierował posługując się nie tylko swoją mądrością, lecz również wielkim politycznym rozumem. W ten sposób stopniowo tchnął wiarę w naród Indii i uwolnił go od strachu.

Gadhi stał się »Ojcem Narodu«, jak Go z miłością nazywano, a przecież Jego nauki przeznaczone są nie tylko dla Jego narodu, lecz również dla wszystkich innych narodów".

III. JEGO WIARA

Neobramanizm, czyli hinduizm, religia Mahatmy, przyjmując już od V w. przed Chr. elementy wierzeń niearyjskich, a później także islamu i chrześcijaństwa, staje się konglomeratem zwyczajów, obrzędów, pojęć i różnych tradycji mitologicznych o zabarwieniu politeistycznym. Charakterystyczną cechą hinduizmu jest jego bezdogmatyzm. Reprezentantem kierunku będącego pod wpływami chrześcijaństwa i jego kultury europejskiej jest Rabindranath Tagore (nagroda Nobla w r. 1913 w dziale literatury), któremu dziad jego utorował taką drogę. Kierunek wrogi kulturze europejskiej

reprezentuje Mahatma Gandhi, nawołujący (z pobudek politycznych) do nawrotu do filozoficznych i religijnych tradycji Indii.

Trudno orzekać o prawowierności Mahatmy w stosunku do hinduizmu wobec jego bezdogmatyzmu. Gandhi był niewątpliwie pod urokiem postaci Chrystusa i Jego Ewangelii. Zapytany ponoć, dlaczego się wyraźnie nie opowie po stronie chrześcijaństwa, miał odpowiedzieć, że „chrześcijaństwo jest dopiero do zrealizowania".

Znamienna jest i zdumiewająco teologicznie słuszna postawa Mahatmy, jako człowieka poszukującego Prawdy, w następującej wypowiedzi, w przedmowie do *Autobiografii:*

„Prawda polega nie tylko na wierności prawdzie w słowach, lecz również w myślach — i dotyczy nie tylko względnej prawdy, tak jak my ją rozumiemy, lecz Prawdy Absolutnej, Zasad Odwiecznych, czyli pojęcia Boga.

Istnieją niezliczone definicje Boga, gdyż niezliczone są dowody Jego istnienia. Napełniają mnie one podziwem, czcią i na chwilę oszołamiają. Ale ja uznaję Boga jedynie jako najwyższe wcielenie Prawdy. N i e z n a l a z ł e m G o j e s z c z e, a l e w c i ą ż G o p o s z u k u j ę i gotów jestem na drodze do poszukiwań złożyć w ofierze wszystko, co posiadam najdroższego. Nawet gdyby ta ofiara wymagała mojego życia, sądzę, że byłbym gotów je poświęcić. Dopóki jednak nie zdołam poznać Absolutnej Prawdy, muszę pozostać wiernym względnej prawdzie, a więc takiej, jak ją sobie wyobrażam. Ta względna prawda musi być dla mnie — na razie — moją latarnią morską, moją tarczą i moim puklerzem. I chociaż obrana przeze mnie ścieżka jest stroma, wąska i niekiedy ostra jak ostrze brzytwy, dla mnie była ona jednak najkrótsza i najdogodniejsza. Nawet moje błędy, wielkie jak Himalaje, wydały mi się fraszką, gdy wiernie trzymałem się tej ścieżki. To ona ustrzegła mnie od poważnych kłopotów, szedłem więc naprzód zgodnie z prowadzącym mnie światłem. Niekiedy w moim posuwaniu się naprzód przytrafiały się chwile, gdy strwożonym spojrzeniem zdawałem się dostrzegać Absolutną Prawdę i Boga, wtedy z każdym dniem mocniej rosła we mnie pewność, że jedynie On jest czymś realnie istniejącym, zaś wszystko inne jest nierealne.

Niechże więc ci, którzy tego pragną, uprzytomnią sobie, jak bardzo to przeświadczenie brało we mnie górę, niech zechcą uczestniczyć w moich poszukiwaniach, a także — jeżeli potrafią — niech dzielą ze mną moją wiarę...

Środki, jakimi należy się posługiwać przy poszukiwaniu Prawdy, są zarówno bardzo proste, jak bardzo skomplikowane. Mogą się one jednak wydać wręcz nie do pomyślenia zarówno zuchwalcowi, jak niewinnemu dziecku.

Człowiek poszukujący Prawdy winien być skromniejszy od pyłu zaścielającego ziemię. Życie potrafi skruszyć proch pod jego stopami na najdrobniejszy pyłek, lecz poszukiwacz Prawdy sam winien być tak skromny, że nawet ów pył jest w stanie go skruszyć. Tylko wtedy i dopiero wtedy dostrzeże on Prawdę...

Bo nieprzebranym pasmem tortur dla mnie jest to, że wciąż jeszcze jestem daleki od Niego, który — dobrze wiem o tym — rządzi każdym tchnieniem mojego życia i którego jestem latoroślą. Świadom jestem tego, że złe uczucia trzymają mnie z dala od Niego, a przecież nie mogę się ich wyzbyć..."

Powyższe wyznanie wiary Mahatmy pozwoliło nam wejść w atmosferę jego życia wewnętrznego. Zanim przejdziemy do jego praktyk ascetycznych, rozważymy krótko sprawę chrześcijańskiej powściągliwości, byśmy mogli tamte ocenić.

IV. O CHRZEŚCIJAŃSKIEJ POWŚCIĄGLIWOŚCI

Aktem stwórczym podzielił się Bóg z człowiekiem życiem, by się podzielić z nim wiecznym szczęściem. Człowiek jest w drodze. Stworzenie i Odkupienie są dziełem miłości, życie doczesne winno być dalszym ciągiem tej miłości, a wieczne jej dopełnieniem. Bóg zstąpiłby między ludzi mimo grzechu i konieczności Odkupienia (Duns Scot), bo trzeba człowiekowi być z Bogiem, z Bogiem gospodarzyć tym, co życie przynosi, tego wymaga prawo miłości. Tragedia ludzka polega na odwróceniu się od Boga i przylgnięciu do świata stworzonego, z zamianą *charitas* na *concupiscentia*, miłości Boga na „pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pychę żywota" (I. Jan, 2, 16). „Dwa miasta powstały z dwóch miłości: miłość własna posunięta aż do wzgardy Boga wytworzyła miasto ziemskie, niebieskie zaś powstało z miłości Boga posuniętej aż do wzgardy samego siebie" (św. Augustyn, *De Civitate Dei*, XIV, 28). Chrześcijańska powściągliwość ma na celu przywrócenie i utrzymanie stanu miłości między Bogiem i człowiekiem w drodze do nieba i na zawsze, utrzymanie stanu korzystania z piękna i radości tego świata „w domu Ojca" i z Ojcem razem (por. przypowieść o synu marnotrawnym), obronę miłości przed pożądliwością, oraz udział człowieka w Odkupieniu i zadośćuczynieniu (pokuta).

V. ASCEZA GANDHIEGO

Mahatma nie zna Ojca, choć wie, że jest. Dąży do spotkania z Nim, jest w drodze. Pożądliwość ciała, oczu i pycha żywota są dla niego największym utrapieniem i największą przeszkodą. Wy-

powiada im nieubłaganą walkę: „każda powściągliwość, wszystko jedno czego dotyczy, wychodzi człowiekowi na korzyść".

Najbardziej go upokarza i najwięcej sił zabiera to, z czym św. Paweł Apostoł miał tyle kłopotu: „oścień ciała". Pożądliwość ciała będzie zwalczał coraz większą wstrzemięźliwością w korzystaniu z praw małżeńskich, która przerodzi się w końcu w całkowitą wstrzemięźliwość, oraz ciągłą rezygnacją z wielu pokarmów, które jego zdaniem żywiły i podtrzymywały w człowieku tę namiętność. Wyznania Mahatmy i jego pouczenia w tym względzie są niezmiernie ciekawe i pouczające; najważniejsze podajemy *in extenso.*

„Siła oddziaływania zmysłów jest tak ogromna, że panowanie nad nimi jest możliwe jedynie w tym wypadku, jeżeli się je obwaruje przeszkodami zarówno z zewnątrz, jak i wewnątrz. Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że potęga zmysłów słabnie przy braku lub ograniczeniu pożywienia..."

a. Post — Gandhi jest jaroszem. Przed wyjazdem do Anglii na studia składa na żądanie matki przyrzeczenie powstrzymywania się w obcym kraju od pokarmów mięsnych. Przyrzeczenia dotrzymuje, mimo poważnych trudności. Odżywia się przeważnie owocami i orzechami. W późniejszym wieku pije mleko na zdecydowane żądanie lekarzy. Skarży się wówczas na rosnące w nim siły namiętności.

„Uważałem siebie zawsze za żarłoka, to zaś, co moi przyjaciele nazywali powściągliwością, nigdy nią dla mnie nie było. Gdyby mi się nie udało osiągnąć tej powściągliwości bodaj w tym stopniu, w jakim ją osiągnąłem, byłbym się stoczył poniżej poziomu bydlęcia i dawno już zginął. Czyniłem wszelkie wysiłki, by zapanować nad swoimi wadami i choć kosztowało mnie to niemało trudu, jednak potrafiłem dzięki temu w ciągu wszystkich minionych lat utrzymać w zdrowiu swoje ciało i włożyć swój wkład we wspólnie dokonaną pracę".

b. Post wewnętrzny — „Post nie maj ednak znaczenia dla tych, którzy przypuszczając, że wystarczy samo mechaniczne powstrzymanie się od pożywienia, pozbawiają wprawdzie swoje ciało posiłków, natomiast w myślach rozkoszują się wszelkimi ucztami, marząc cały czas o tym, co będą jedli lub pili po przeminięciu okresu postu. Tego rodzaju post nie pomaga ani w zapanowaniu nad potrzebami podniebienia ani w okiełznaniu pożądliwości. Post może być jedynie wtedy pożyteczny, gdy wyrzeczenie ze strony umysłu idzie w parze z wyrzeczeniem ciała, czyli gdy w umyśle rodzi się wstręt do tego, czego się odmawia ciału. Umysł ludzki jest czymś w rodzaju

korzeni, jakie zapuszcza zmysłowość. Dlatego też sam fakt postu posiada ograniczone działanie, jeżeli człowiek przestrzegający go jest w dalszym ciągu pożerany przez nurtujące w nim namiętności".

„Ja i moi współpracownicy przekonaliśmy się, ile słuszności mieści się w hinduskim przysłowiu, które powiada, że człowiek staje się taki, jak to, co zjada".

Od powściągliwości w jedzeniu i piciu, połączonej z postem wewnętrznym, uzależnia Mahatma panowanie nad życiem płciowym oraz powodzenie nawet w całkowitej wstrzemięźliwości płciowej „brahmaczarya".

c. „Brahmaczarya"[1] — „N a m i ę t n o ś c i u m ę ż c z y z n y i d ą p r z e w a ż n i e w p a r z e z d o g a d z a n i e m p o d n i e b i e n i u. Podobnie było ze mną. Musiałem przezwyciężyć niemało trudności, gdy usiłowałem trzymać w karbach zarówno swoje namiętności cielesne, jak łakomstwo — i nawet dziś nie mogę powiedzieć, bym potrafił całkowicie panować nad nimi".

„Wielu dążących do osiągnięcia »brahmaczarya« spotyka niepowodzenie dlatego, że dając swobodę innym swoim namiętnościom, chcieliby żyć jak ci, którzy nie są »brahmaczarya«... Z łatwością można przeprowadzić linię podziału pomiędzy życiem »brahmaczari«, a tego, który nim nie jest. Podobieństwo między nimi jest jedynie złudne, natomiast różnice winny być oczywiste, jak światło dzienne. Obaj mają oczy i patrzą, ale podczas gdy »brahmaczari« posługuje się nimi, by spoglądać na dzieła sławiące Boga, ten drugi widzi dokoła siebie samą jeno frywolność. Obaj mają uszy aby słyszeć, lecz podczas gdy jeden słyszy same jeno słowa głoszone ku chwale Boga, drugi cieszy je odgłosami rozpusty. Obaj niejednokrotnie czuwają do późnych godzin, ale podczas gdy jeden poświęca je modłom, ów drugi trwoni nocne godziny w rozpasanych hulankach. Obydwaj odżywiają swoje ciało, lecz jeden po to jedynie, by świątynię bożą w dobrym zachować stanie, podczas gdy ów drugi ze świętego naczynia czyni cuchnący śmietnik. Każdy z nich żyje niczym przeciwległe bieguny, różnica między nimi rośnie i w miarę upływu czasu nie zmniejsza się. »Brahmaczarya« oznacza kontrolę nad zmysłami zarówno w myślach, w słowie, jak w czynach".

„Dopóki myśl nie znajduje się pod całkowitą kontrolą woli, pełne osiągnięcie »brahmaczarya« jest niemożliwe. Myśl błąkająca się bezwiednie jest, właściwie mówiąc, schorzeniem myśli, a opór stawiany przez myśl oznacza przeciwstawianie się rozumowi, co

---

[1] Celibat lub całkowita wstrzemięźliwość w korzystaniu z praw małżeńskich.

niekiedy jest trudniejsze od opierania się szalejącym wiatrom. Jednakże istnienie Boga umożliwia zapanowanie nad myślami. Niech nikt nie sądzi, że jest to niemożliwe dlatego, że jest trudne. Jest to najwyższy cel, jaki można osiągnąć i nic dziwnego w tym, że dla jego osiągnięcia jest niezbędny najwyższy wysiłek. Ale dopiero po powrocie do Indii przekonałem się, że podobno »brahmaczarya« jest dla człowieka niemożliwe do osiągnięcia bez maksymalnego wysiłku z jego strony. Aż do tego czasu łudziłem się, że samo odżywianie się owocami pozwoli mi wyplenić z siebie wszelkie nawyki zmysłowe, przy czym schlebiałem sobie, że nie pozostaje mi już nic więcej do zrobienia... (Wydaje się, że Gandhi przeczuwa konieczność specjalnej interwencji Bożej, którą nazywamy Łaską. — Przyp. mój J. B.). Niech mi wolno będzie na razie zapewnić tych, którzy dążąc do poznania Boga, pragną wstąpić na drogę »brahmaczarya«, że nie powinno się poddawać rozpaczy, jeżeli wiara, jaką pokładają w Bogu, dorównuje ich ufności we własne siły. P o d n i e t y z m y s ł o w e t r z y m a j ą s i ę z d a l a w s t r z e m i ę ź l i w e j d u s z y i t r a c ą s w ó j p o s m a k. G i n i e o n r ó w n i e ż, g d y s i ę p o z n a w i e l k o ś ć W s z e c h m o c n e g o"[5].

d. Małżeństwo — Gandhi był trzykrotnie zaręczony (dwie narzeczone zmarły), pierwszy raz w siódmym roku życia, nie wiedząc o tym. Były to bowiem sprawy rodzinnych, przyjacielskich czy sąsiedzkich umów, w które dzieci nie wtajemniczano. W ten sposób ujrzał się Mahatma małżonkiem rówieśnicy, analfabetki Kasturbai, nie ukończywszy jeszcze liceum. Ceremonie zaślubin i wesela odbywały się ze względów finansowych raczej gromadnie, w tym wypadku żeniono też starszego brata Mahatmy oraz brata stryjecznego. Po zaślubinach przebywali młodzi małżonkowie większą część roku u swoich rodziców.

Mahatma kochał swoją małżonkę, trochę ją dokształcał, zawsze się o niej wyrażał z szacunkiem. Wyznaje, że dochował jej wierności przez całe życie. W Anglii ucieknie bodaj czterokrotnie z podejrzanego domu, wprowadzony tam podstępnie przez kolegów, oświadczając, że zachowanie od złego zawdzięcza jedynie Opatrzności. Razu jednego, też w Anglii, ucieknie potajemnie z miasta, opuszczając narady pewnego zjazdu, gdzie mu groziło podobne niebezpieczeństwo w domu, gdzie się zatrzymał.

---

[5] Z *Bhagavad Gita* (ks. 2, rozdz. 59), tj. „Pieśni o Błogosławionym"; jest to najważniejsza część indyjskiego eposu pt. *Mahabharata*, jednego ze źródeł poznania hinduizmu, opis czynów Kriszny wodza plemienia Jadawów. Należy do najcenniejszych skarbów literatury światowej (*Gitę* przełożyła na język polski Wanda Dynowska, polska teozofka, zamieszkała od 20 lat w Indiach. — Zob. wywiad z Wojciechem Żukrowskim, b. attaché kult. przy polskiej ambasadzie w Indiach; „Stolica" nr 34, z dnia 24. VIII. 1958, s. 9).

Trudne dla licznej rodziny warunki wynikające z koczowniczego trybu życia, związanego z jego działalnością społeczną w Afryce Południowej, a później w Indiach, nasuwają Mahatmie myśl całkowitej wstrzemięźliwości w korzystaniu z praw małżeńskich, owej „brahmaczarya", nie uznając wyodrębniania samej przyjemności z aktu natury, którego celem jest potomstwo. „Małżeństwo... nie będzie utrzymywało stosunków płciowych tylko w celu zaspokojenia swojej pożądliwości, lecz jedynie wtedy, gdy zapragnie ich następstw. Moim zdaniem twierdzenie, jakoby akt płciowy był czynnością samorzutną, podobnie jak sen lub zaspokojenie głodu, jest szczytem ignorancji. Istnienie świata jest uzależnione od aktu rozmnażania się, a wobec tego, że świat jest domeną, którą rządzi Bóg, i stanowi odbicie Jego władzy, więc akt rozmnażania winien podlegać kontroli mającej na celu rozwój życia na ziemi. Człowiek, który to rozumie, za wszelką cenę będzie dążył do panowania nad swoimi zmysłami i uzbroi się w wiedzę, która jest niezbędna dla fizycznego, umysłowego i duchowego rozkwitu jego potomstwa, a owoce tej wiedzy przekaże przyszłości dla jej pożytku".

„Od chwili mojego małżeństwa ideałem, który mi przyświecał, była monogamia, a wierność, jakiej dochowałem swojej żonie, stanowiła część mojego umiłowania prawdy".

Mahatma wyznaje, że dwukrotnie zmysłowość go zwiodła, uległ bowiem propagandzie zalecającej używanie środków zapobiegających ciąży. Doszedł jednak do przekonania, „...iż należy raczej działać za pomocą impulsów wewnętrznych, opanowaniem, czy też samokontrolą..."

„Po wielu rozmowach i dojrzałym rozważeniu złożyłem ślubowanie w 1906 r. (Mahatma miał wówczas 37 lat. — Przyp. mój, J. B.). Żona moja nie miała żadnych zastrzeżeń, mnie natomiast powzięcie ostatecznej decyzji przychodziło z wielkim trudem. Nie posiadałem w sobie dostatecznej siły. Jak miałem zapanować nad swoimi namiętnościami? Wyrzeczenie się wszelkich stosunków cielesnych z własną żoną wydawało mi się rzeczą niezmiernie dziwaczną. Zdecydowałem się wreszcie na to wierząc, że Bóg przyjdzie mi z pomocą. Kiedy dziś spojrzę wstecz na dwadzieścia minionych lat od złożenia owych ślubów, odczuwam w sercu radość i zdumienie. Począwszy od 1901 r. z mniejszym lub większym powodzeniem usiłowałem stosować metodę panowania nad swoimi zmysłami, ale nigdy przed 1906 r. nie zaznałem takiego uczucia wyzwolenia i radości, jakie mnie przepełniało po złożeniu ślubowania. I chociaż

było to źródłem mojej coraz większej radości, niech nikt nie sądzi, że przychodziło mi z łatwością. Jeszcze dziś, kiedy mam już z górą 56 lat, zdaję sobie sprawę, jak trudną było rzeczą... P i e r w s z y m p o d s t a w o w y m w a r u n k i e m d o t r z y m a n i a ś l u b o w a n i a j e s t t r z y m a n i e n a w o d z y s w o j e g o p o d n i e b i e n i a... W miarę jak zanikały we mnie cielesne potrzeby, moje domowe życie stawało się coraz spokojniejsze, milsze i szczęśliwsze. Niech jednak nikt nie wyciąga z tych zbożnych wspomnień fałszywego wniosku, że stanowiliśmy idealne małżeństwo i w duszach naszych żywiliśmy jednakowe ideały".

Poważne zatargi między małżonkami notuje Mahatma w dwóch szczególnie wypadkach, gdy obracał na cele społeczne darowane mu za prawne usługi klejnoty, oraz gdy domowym zwyczajem wypadło oddawać najniższe posługi gościowi chrześcijaninowi z bardzo niskiej kasty, tzw. „nietykalnych". W drugim wypadku Mahatma wyrzucił małżonkę z domu i dopiero przy bramie ogrodowej się zreflektował na jej uwagę, że przecież nie ma gdzie się podziać (było to bowiem w Afryce Płd.).

e. Papierosy — Pod wpływem starszego krewniaka zaczyna Gandhi palić papierosy wykradając służbie domowej drobne kwoty na pokrycie związanych z tym wydatków. Z czasem jednak „...obydwaj postanowiliśmy zrezygnować z palenia papierosów i wykradania służbie miedziaków na papierosy. Później, nawet gdy byłem dorosły, nigdy już nie odczuwałem chęci palenia tytoniu i zawsze uważałem ten nałóg za barbarzyński, brzydki i szkodliwy dla zdrowia. Nigdy nie mogłem zrozumieć, skąd na świecie powstał nieprzeparty nałóg palenia, nigdy też nie byłem w stanie podróżować w przedziałach dla palących. Po prostu dusiłem się..."

VI. MIŁOŚĆ

Krzywdę byśmy wyrządzili Mahatmie, nie napomykając przy jego ascezie o miłości. Wszak do wszystkich się odnosi orzeczenie Apostoła narodów: „...i choćbym wydał ciało swoje tak, iż bym gorzał, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże" (I. *Kor.* 13, 3).

To prawda, że Mahatma szuka Boga-Prawdy, bo nie wie, że Bóg jest Miłością, czuje jednak, że przed Bogiem-Prawdą trzeba stanąć z miłością. Tymczasem całe życie poświęca w służbie dla drugich bez różnicy narodowości i religii. Oto jego słowa wybrane spośród wielu:

„B y s t a n ą ć t w a r z ą w t w a r z z P r a w d ą w s z e c h o b e c n ą i w s z e c h p r z e k o n u j ą c ą — t r z e b a n o s i ć

w sobie miłość dla najmarniejszego stworzenia żyjącego na świecie".

„Liczne wydarzenia w moim życiu sprawiły, że blisko stykałem się z ludźmi wyznającymi odmienne religie i należącymi do różnych środowisk. Wszystkie moje przeżycia świadczą o tym, że nie robiłem różnicy pomiędzy swoimi krewnymi a obcymi mi ludźmi, pomiędzy swoimi ziomkami a cudzoziemcami, „białymi" a „kolorowymi", Hindusami — wyznawcami różnych wiar. Było mi obojętne, czy byli muzułmanami, Parsami, chrześcijanami, czy Żydami. Powiedziałbym nawet, że moje serce było niezdolne do robienia jakiejkolwiek pomiędzy nimi różnicy".

W Pretorii nie poprzestaje Gandhi na prawniczej tylko pomocy bliźnim. Codziennie rano przed otwarciem kancelarii pełni w szpitalu w ciągu około dwóch godzin funkcje pielęgniarza lub posługacza. „...Kiedyś przytrafiło się — wyznaje — że do czuwania przy chorym wciągnąłem nie tylko swoją żonę, lecz nawet wszystkich swoich domowników. Pełnienie takich obowiązków posiada sens jedynie wówczas, gdy jest potrzebą duszy. Jeżeli się je wykonuje tylko na pokaz lub z obawy przed sądem opinii publicznej, wtedy jest ono ciężarem i przytłacza..."

Z tych pobudek założy w Pretorii w czasie groźnej epidemii szpital; gdy władze rządowe będą bezradne, będzie nim kierował, pełniąc jednocześnie najniższe posługi.

VII. CZYSTOŚĆ SERCA

Prawdziwa asceza musi się łączyć z czystością serca. Darujmy Mahatmie, że jego pojęcia o czystości serca wywodzą się może, podobnie jak i asceza, ze wskazań buddyjskiego władcy-filozofa Asioki i niezupełnie się pokrywają z chrześcijańskim stanem łaski, ale Mahatma nie jest chrześcijaninem, jest w drodze do Prawdy.

„Człowiek, którego serce nie jest czyste, nigdy nie będzie zdolny do poznania Wszechmogącego. Oczyszczenie się więc winno oznaczać dochowanie wiary czystości na wszystkich ścieżkach ducha, a że ono udziela się z łatwością innym, więc też indywidualne samooczyszczenie w sposób nieunikniony doprowadza do tego samego całe otoczenie. Droga do tego wiodąca jest trudna i stroma. By osiągnąć stan całkowitego oczyszczenia, trzeba osiągnąć je również w myślach, w mowie, w czynach, trzeba się wznieść ponad zwalczające się nawzajem nurty miłości i nienawiści, przywiązania i odrazy. Wiem, że nie osiągnąłem jeszcze tej potrójnej czystości, mimo iż nie przestaję

dążyć do niej. Oto dlaczego pochwały tego świata nie czynią na mnie żadnego wrażenia, przeciwnie, często sprawiają mi przykrość. Przezwyciężenie utajonych namiętności wydaje mi się niekiedy czymś znacznie trudniejszym aniżeli podbój świata za pomocą oręża".

VIII. MODLITWA NASZA I GANDHIEGO

Modlić się — znaczy być z Bogiem. Modlić się „zawsze, a nigdy nie ustawać", znaczy być zawsze z Ojcem i nigdy się z Nim nie rozstawać, a zgodnym „tak, Ojcze" Jego miłości dotrzymywać kroku. Szczęściem się wiecznym z nami podzielił, miłością wieczną nas umiłował, drogę nam krzyżem i łaską przygotował, godzien czynnej wiary, czynnej miłości, czynnej ufności. W konkretnym wypadku modlitwa jest pewnym stanem miłości, miłością adorującą, dziękczynną, błagalną albo pokutującą czyli wynagradzającą. Słowa wynajduje sobie zależnie od potrzeby sama miłość i są one tylko zewnętrzną formą wewnętrznej treści.

Wstępem do modlitwy może być wołanie dziecka Bożego, które ze swoją częścią ojcowizny (darami naturalnymi i nadprzyrodzonymi) wydaliło się z domu Ojca, a poznawszy swój błąd woła o ratunek i przebaczenie. Ojciec przebacza, grzech ciężki odpuszcza, dziecko Boże wraca do domu Ojca, gotowe do podjęcia życia w domu Ojca — i dziecko Boże kończy swoją modlitwę.

Pierwsze słowa najpiękniejszej modlitwy nabrzmiewają uczuciem miłości wszechogarniającej: „OJCZE" (głos miłości dziecka Bożego do swego Stwórcy) „NASZ" (miłość obejmuje i jednoczy wszystkich ludzi łącząc ich z Bogiem). Wołanie w modlitwie arcykapłańskiej, „aby byli jedno" i inne: „trwajcie w mojej miłości" — jest dopełnieniem „Ojcze nasz".

Decydującym czynnikiem wartości modlitwy jest ofiarność w obowiązkach miłości („Tak, Ojcze"). Jak wiara bez uczynków jest martwa, tak modlitwa jest pustym dźwiękiem.

Pragnienie zastępuje w wyjątkowych wypadkach sakrament chrztu św. jeśli mu towarzyszy pełna gotowość do podjęcia obowiązków miłości.

Tryb życia Gandhiego, nieustanna troska o zachowanie etyki naturalnej, asceza łącznie ze ślubem wstrzemięźliwości małżeńskiej, heroiczna miłość bliźniego, czystość serca i intencji w działaniu dowodziłyby pragnienia życia w miłości.

Jego wypowiedzi świadczą, że pragnął być z Bogiem.

„Nieprzebranym pasmem tortur dla mnie jest to, że wciąż jeszcze jestem daleko od Niego, który, dobrze wiem o tym, rządzi każdym

tchnieniem mojego życia i którego jestem latoroślą (nasze „Ojcze nasz" — przyp. mój, J. B.). Świadom jestem tego, że złe uczucia trzymają mnie z dala od Niego, a przecież nie mogę się ich wyzbyć".

Za świadomością celu i braków idzie gotowość do ofiar miłości: „Nie znalazłem Go jeszcze, ale wciąż Go poszukuję i gotów jestem na drodze do poszukiwania złożyć w ofierze wszystko, co posiadam najdroższego. Nawet gdyby ta ofiara wymagała mojego życia, sądzę (pokora! — przyp. mój, J. B.), że byłbym gotów je poświęcić...

Mahatma staje w obronie realnych wartości modlitwy: „Błagania, wiara i modlitwa bynajmniej nie są zabobonami, przeciwnie, są to czyny bardziej nawet realne, aniżeli jedzenie, picie, siedzenie lub chodzenie. Nie ma w tym żadnej przesady, jeżeli się powie, że jedynie one są realne, a wszystko inne nie".

I przestrzega, by modlitwą nie nazywać zespołów samych wypowiedzeń słownych: „Tego rodzaju wiary lub modlitwy nie są w stanie wypełnić słowa. Nie jest to hołd składany ustnie, płynie on z serca. Gdy uda się nam dochować takiej czystości serca, że nie ma w nim nic prócz miłości, gdy stany naszej duszy są nastrojone na właściwą melodię i — niewidzialne — stają się muzyką — wówczas modlitwa nie potrzebuje słów".

Gandhi uzależnia wytrwanie w dobru od modlitwy: „Nie wątpię przez chwilę, że modlitwa jest niezawodnym środkiem oczyszczenia serca od miotających nim namiętności, ale powinna jej towarzyszyć najdalej idąca pokora".

IX. GANDHI A CHRYSTIANIZM

Szczery, serdeczny kontakt z chrystianizmem utrudniła mu zapewne angielska polityka kolonialna. państwa bądź co bądź chrześcijańskiego. Udział w zebraniach religijnych anglikańskich w czasie studiów prawniczych w latach 1888—1891 nie ułatwił wrażliwej duszy hinduskiej wejścia w nadprzyrodzony świat łaski. Mahatma miał przyjaciół spośród duchownych anglikańskich, jeden z nich należał nawet razem ze swoją żoną do zespołu członków wspomnianego już „Aszramu" w Pretorii. Mimo tych niewątpliwych przeszkód i okazji do uprzedzeń, nie zatrzymuje się nigdy Mahatma nad złem, nie analizuje go i nie gromi, przechodzi obok szukając dobra, o nim wspomina i nim się cieszy (trzeba przyznać, że przejął się głośnym wówczas tołstoizmem).

W r. 1890 zwiedza Wszechświatową Wystawę w Paryżu, cho-

dzi po placach i ulicach ówczesnej metropolii Europy, a z wizyt w katolickich kościołach takie notuje wrażenia:

„Stare kościoły Paryża wciąż jeszcze zachowały się w mojej pamięci. Wielkość i spokój, jakie w nich panują, nie dadzą się zapomnieć. Wspaniała architektura Notre Dame i kunsztowne ozdoby wnętrza z ich przepięknymi rzeźbami muszą na zawsze pozostać w pamięci. Zrozumiałem wtedy, że ci, którzy wydali miliony na budowę tak znakomitych świątyń, nie mogli się powodować niczym innym, jak wielką miłością Boga, płonącą w ich sercach. Czytałem wiele o obyczajach i frywolności Paryża. Było tego sporo na każdej paryskiej ulicy, ale kościoły jak gdyby trzymały się na uboczu od tych scenek ulicznych. Kiedy człowiek wszedł do któregokolwiek z nich, wnet zapomniał o rozgwarze i zgiełku, jakie panowały na zewnątrz. Sposób zachowania zmieniał się niezwłocznie i z szacunkiem i powagą mijało się tych, co klęczeli przed wizerunkiem Najświętszej Panny. Coraz bardziej rosło we mnie przeświadczenie, że te modły odprawiane na klęczkach nie mogą być samym jeno zabobonem, a wierni zatopieni w modlitwie i klęczący przed posągiem Najświętszej Panny nie składają chyba hołdu samemu jeno marmurowi. Płonął w nich ogień prawdziwej wiary i klękali nie przed kamieniem, lecz przed boskością, której był symbolem. Odnosiłem wrażenie, że ci ludzie przyczyniali się raczej do powiększenia chwały Boga niż do jej pomniejszenia".

Gandhi rozczytywał się w Piśmie św. i znajdował w nim nadprzyrodzone, nieprzemijające wartości wnoszące ład do ludzkiego życia. Znane są jego na ten temat następujące m. in. wypowiedzi (spoza *Autobiografii):*

„...kiedy zacząłem czytać Nowy Testament i doszedłem do Kazania na Górze, wydało mi się, że rozumiem naukę Chrystusa. Głos Kazania na Górze zabrzmiał we mnie echem czegoś, czego nauczyłem się będąc dzieckiem. Była to nauka: nie mścijcie się i nie odpowiadajcie złem za zło. Co zostało we mnie z tamtego czytania, to było przekonanie, że J e z u s p r z y s z e d ł, b y p r z y n i e ś ć n o w e p r a w o... W miarę jak poznawałem prawdziwych chrześcijan — to znaczy ludzi, którzy żyją dla Boga — odkrywałem, iż Kazanie na Górze jest całym chrześcijaństwem dla tego, kto chce żyć życiem chrześcijańskim. I to kazanie sprawiło, że pokochałem Jezusa...

D z i ę k i B o g u, B i b l i a o c a l a o d z n i s z c z e n i a t y c h, k t ó r z y s i ę n a z y w a j ą c h r z e ś c i j a n a m i".

Mahatma miał słuszność, chrześcijaństwo jest jeszcze do zrealizowania i w Anglii, i w Paryżu, i w Indiach, i u nas. A nawet w najgłębszym znaczeniu jest do zrealizowania, skoro powiedziane jest:

„Bądźcież wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz Niebieski doskonały jest" (Mt. 5, 48). Chociaż o tym Mahatma zapewne nie myślał.

X. WESTCHNIENIE MAHATMY

„Nie ujrzałem oblicza Boga ani nie poznałem Jego istoty, uczyniłem jednak wszystko, by całą duszą uwierzyć w Niego, a że ta wiara była we mnie niewzruszona, więc sądzę że jej wartość tyleż znaczy, co osobiście doznane doświadczenie. Wobec tego jednak, że porównując wiarę z osobistym doznaniem mogę się narazić na zarzut, iż pomniejszam tym samym znaczenie wiary, sądzę, że właściwiej będzie, gdy powiem, że nigdy nie mogłem znaleźć w sobie słów, które potrafiłyby wyrazić głębiej mojej wiary w Boga".

*

Odwieczne Objawienie jest tak dawne, jak dawne są kontakty człowieka z Bogiem, a więc o wiele wcześniejsze zanim stało się ono w łonie narodu wybranego Biblią. Dopełnione przez Chystusa Pana przechowuje się nieomylnie Jego powagą po wszystkie czasy w Piśmie i Tradycji w Kościele świętym. Ziarna Prawdy Odwiecznej rozpowszechnionej razem z człowiekiem po świecie znajdują się i w błędnych religiach, jakby dalekie echa zagubionego w ludzkiej wrzawie życia Głosu Bożego. O tym trzeba pamiętać w krytyce porównawczej religii, szczególnie religii starożytnych, podobieństwa między nimi niekoniecznie tłumaczyć wzajemnymi wpływami, czy zależnoścą. Podobieństwa mogą być „pamiątką" pradawnych kontaktów człowieka z Odwiecznym Objawieniem.

Dzisiaj nie powinniśmy szukać nowych sformułowań wiary. Kościół podaje nam nieomylnie, co Bóg objawił i co konieczne jest człowiekowi do zbawienia. Wolno nam jednak w błędnych religiach rozeznawać owe „zagubione przez człowieka ziarna" objawionej Prawdy Bożej, której pełnię mamy w swojej wierze chrześcijańskiej.

Prawda Boża w każdej oprawie jest Boża. Prawda i Dobro jest Boże, a oprawa ludzka. Dobro jest z natury komunikatywne, a więc przedostaje się do nas z Indii, z życia i wynurzeń niechrześcijanina Gandhiego. Mahatma nie uczy nas prawd wiary, bo sam zakłopotany wyznaje, że jest w drodze do poznania Prawdy, uczy nas tylko ofiarności w drodze. Dla niego jest to droga do poznania Boga, dla nas, znających Boga — do zjednoczenia z Nim. Gandhi jest godny najwyższego podziwu i szacunku. Możemy śledzić jego zmagania i uczyć się, bo dzielimy z nim naturę ludzką skażoną, skłonną do złego raczej niż do dobrego.

Ogólne przepisy postu podaje nam Kościół dostosowując je w każdym kraju do klimatu i do warunków życia. Baczną jednak uwagę winniśmy zwrócić na podkreślaną z takim naciskiem przez Mahatmę ścisłą zależność podniet zmysłowych od odżywiania, na „post wewnętrzny", na osiągnięcia woli ludzkiej i dyscypliny życia w zakresie celibatu i wstrzemięźliwości w życiu małżeńskim. Tutaj wskazania Mahatmy zbiegają się całkowicie z asceza chrześcijańską i tym bardziej są osiągalne przy pomocy łaski Bożej poświęcającej i łask uczynkowych.

Postęp kultury materialnej woła głosem rozpaczliwym o nadążanie postępu kultury duchowej, kultura materialna bez dyscypliny życia zniszczy człowieka, zniszczy też jego karierę dziecka Bożego.

A teraz kilka słów oceny moralnej życia Gandhiego.

Nawet z przedłożonych fragmentów zasad jego życia wynika:

— Pośród niesłychanie sugestywnych religijno-społecznych form życia hinduizmu zdobył się na samodzielną drogę do Prawdy, pociągając za sobą miliony współbraci, wytyczając drogi przyszłym kierownikom życia i polityki wewnętrznej i zagranicznej kraju.

— Wyzbył się tak związanego z hinduizmem politeizmu.

— Przy bardzo intensywnej pracy umysłu, wielkim napięciu woli oraz maksymalnej ofiarności zachowywał stale nakazy etyki naturalnej.

— Mimo wielkiego znaczenia w kraju i sławy na całym świecie, pozostał skromny i pokorny, przyznając się z prostotą w pamiętnikach do niejednego, upokarzającego jego osobę wykroczenia.

— Poświęcił życie dla bliźnich, podkreślając w teorii i praktyce dominujące znaczenie miłości.

— Czynił to wszystko świadomie, by zbliżyć się do Boga i ulżyć doli bliźnim.

Można stąd wnioskować, że był na dobrej drodze do Boga, a nawet że był blisko Boga.

Pozostaje niepokojące pytanie, dlaczego Gandhi nie został chrześcijaninem, wszak wiara jest łaską Bożą, a Mahatma chyba na nią zasłużył?

Nie chciał Bóg, być może, by jeden z najliczniejszych narodów świata, wewnętrznie nieprzygotowany do zrozumienia decyzji Mahatmy, nie wyrzekł się w dobrej wierze swojego przewodnika, który przez długie lata miał być dla niego, nawet zza grobu, gwiazdą przewodnią do coraz piękniejszego życia.

Ks. Jan Innocenty Buba, Schol. Piarum.

TERESA MARKERTOWA

CARREL I MODLITWA

Długa była droga Carrela do Boga i do modlitwy.

Alexis Carrel urodził się w 1873 r. w pobliżu Lyonu. W piątym roku życia stracił ojca i wychowany został przez matkę, wierzącą katoliczkę, która miała „głęboko wpojone zasady moralności chrześcijańskiej, poszanowanie prawa, obowiązku oraz wszelkich cnót społecznych i rodzinnych". [1]

Alexis uczył się w gimnazjum Jezuitów w Lyonie. Mając lat dwanaście przystąpił do Pierwszej Komunii Świętej z powagą, jednak bez gorliwości religijnej. Chłopca zawsze najbardziej interesowała przyroda, do której podchodził z ciekawością badacza. W czasie studiów na Wydziale Medycznym Uniwersytetu w Lyonie szybko się zdecydował poświęcić chirurgii.

W tym okresie stosunek jego do Kościoła był sceptyczny.

W książce swej *Podróż do Lourdes*, którą to podróż odbył Carrel w 1903 roku mając lat trzydzieści, opisuje autor przeżycia swego pierwszego pobytu w Lourdes przedstawiając siebie jako doktora Lerraca (anagram — Carrel). Pisze o sobie: „Lerrac pochłonięty naukami ścisłymi i pod wpływem niemieckiej filozofii krytycznej, utwierdził się stopniowo w przekonaniu, że tylko metodą pozytywną dochodzi się do pewników. Z chwilą więc, gdy pod wpływem dociekań analitycznych wiara jego została zachwiana, pozostało mu po niej tylko wspomnienie jak gdyby łagodnego i pięknego snu.

Szukał wówczas schronienia w pobłażliwym sceptycyzmie, a żywiąc pogardę dla sekciarstwa, uważał za dobre wszystkie szczere wierzenia".

W tym okresie życia Carrela „... racjonalizm zadowalał w pełni jego umysł, ale w głębi serca kryło się utajone cierpienie, niezaspokojona potrzeba pewności.

---

[1] Wszystkie cytaty pochodzą z książki A. Carrela, *Podróż do Lourdes*, przełożonej z francuskiego i przedmową do polskiego wydania zaopatrzonej przez Marię Joannę Piotrowską (Londyn 1954).

Ileż godzin niepokojów i walk spędził nad studiami filozoficznymi i egzegezą. Później wszystko się uspokoiło".

Jednak w czasie pierwszego pobytu w Lourdes „w najgłębszych tajnikach jego myśli tkwiła nieokreślona, prawdopodobnie nawet nieuświadomiona nadzieja, że zdobędzie fakty, które dają pewność, spokój i miłość".

Tam też uświadomił sobie młody i zdolny lekarz, że „dla odrobiny wiedzy zniweczył w sobie rzeczy bardzo piękne. Prawda jest zawsze zła i smutna, a ja jestem nieszczęśliwy".

Do Lourdes Carrel przyjechał jedynie po to, „żeby być dobrym przyrządem rejestracyjnym". Pisze o sobie: „Oderwałem się od mojego własnego ja i od moich własnych poglądów. A jednak ... gdybym był widział cud ... gdybym widział ranę zabliźniającą się w moich oczach, stałbym się fanatykiem wiary albo bym oszalał".

Carrel był świadkiem cudu. Przeżył cudowne uzdrowienie Marii Bailly, umierającej na gruźlicę otrzewnej. Był w rozmodlonym tłumie przed grotą. „Coś nieuchwytnego i przepotężnego, nieodpartego i tajemnego przebiegło przez tłum, unosząc wolę ludzką i udręki ziemskie wysoko ponad góry".

Lerrac uległ temu potężnemu nastrojowi, dla którego nie znajdował wytłumaczenia. Gardło miał ściśnięte, ramiona skurczone i nie wiedząc dlaczego miał ochotę do płaczu". Myślał: „Jakże mocnych wzruszeń muszą doznawać chorzy, osłabieni niemocą, jeżeli człowiek tak zdrowy, jak ja, jest pod tak wielkim wrażeniem chwili".

Nieco później, kiedy Maria Bailly na oczach wstrząśniętego do głębi dra Carrela zmieniała się z umierającej dziewczyny na niemal uzdrowioną, „Lerrac przestał mówić i przestał myśleć. To, co zaszło, było do tego stopnia sprzeczne z wszystkimi jego przewidywaniami, iż wydawało mu się, że śni". Zdawał sobie jednak sprawę, że przeżył cud: „Uzdrowienie było zupełne. Chora, bliska śmierci, zsiniała na twarzy, z brzuchem wzdętym, o zamierającym sercu, przeobraziła się w ciągu kilku godzin w dziewczynę niemal zupełnie zdrową, jeszcze tylko wychudzoną i osłabioną. ...Lerrac poczuł krople potu na czole. Miał uczucie, jak gdyby otrzymal uderzenie pięścią w głowę".

Logiczny umysł badacza pracuje rozpaczliwie: „A jeśli jest to cud, to trzeba uznać istnienie jakiejś siły nadprzyrodzonej. Wszystko to jest czymś niezwykłym. Jaka to siła, która emanuje z wody w Lourdes? Przyznam się, że nic nie rozumiem..."

Carrel widział i przeżył rzecz niezwykłą, a jednak wierzyć nie mógł, gdyż „wiara jest aktem tak skomplikowanym" — wówczas jeszcze tak mu się wydawało, a myśl, że zwykła woda uzdrawia, była dla niego nie do przyjęcia.

Carrel opisuje swój stan psychiczny po przeżyciu tego wyjątkowego dnia: „W przejrzystości nocnej Lerrac został sam ze sobą. Był już tylko człowiekiem błądzącym w mrokach, znów osaczonym wątpliwościami krytycznego umysłu, które pragnął oddalić..." Przyznaje, że pragnął oddalić wątpliwości. Był jednak pracownikiem naukowym Uniwersytetu w Lyonie, związany był z ludźmi i dlatego „było mu nad wyraz nieprzyjemnie zostać wmieszanym w historię cudów. A jednak przyjechał do Lourdes, żeby widzieć — zobaczył na własne oczy — i, podobnie jak przy doświadczeniu laboratoryjnym, nie mógł i tu zniekształcić wyników swoich spostrzeżeń. Czyżby chodziło o nowe zdobycze naukowe, czy też o fakty z dziedziny mistyki i rzeczy nadprzyrodzonych? Były to pytania niezwykłej wagi. Nie chodziło tu bowiem o proste przyjęcie jakiegos teoremu geometrycznego, lecz o zagadnienia, które mogły zmienić bieg życia ludzkiego".

Carrel wyczuł bardziej niż wyrozumował, że przeżywa sprawy bardzo ważkie.

W Lourdes poznał też małoduszność lekarzy. Przeglądając rejestry biura lekarskiego odnalazł w nich wiele nazwisk swoich kolegów, a nawet przyjaciół, którzy nigdy się nie przyznawali, że tam byli, choć Carrel uprzednio już pragnął z nimi poruszyć te sprawy. Bali się jednak uchodzić za klerykałów albo głupców. On sam też się czuł nieswój, ale miał na tyle poczucia godności własnej, że za wszelką cenę chciał zbadać do końca sprawę, w którą został uwikłany.

Jako badacz naukowy stwierdza dr Carrel, że zjawiska naturalne i prawa życia są nam niemal zupełnie nieznane. Zapytuje więc siebie, czy „napięcie woli setek istot ludzkich może wyzwolić siłę, która wywołuje zadziwiające skutki uzdrawiające". Czy istnieją jakieś prawa tajemne, o których nie mamy jeszcze pojęcia.

Przechadzając się wieczorem w blaskach księżyca po rozległym tarasie przed wejściem do bazyliki, Carrel rozmyślał nad istnieniem Boga i Najświętszej Panny. Wydawało mu się rzeczą trudną udowodnić, że Bóg istnieje, ale niemożliwe również — zaprzeczenie Jego istnienia. Zastanawiał się nad tym, jak Pasteur potrafił pogodzić wiarę w nieomylność nauki z wiarą w Boga. Czy w każdej z tych dziedzin rządzą odrębne prawa?

Młody uczony przebiega w myślach swoje dotychczasowe życie: „Byłem początkowo dobrym katolikiem, potem stałem się stoikiem; jeszcze później wyznawałem Kanta, aż wreszcie popadłem w absolutny sceptycyzm i dyletantyzm. Stawałem się coraz bardziej nieszczęśliwy. A jednak katolicyzm, którego niestety nie umiałem zrozumieć, dał mi najwięcej wewnętrznego zadowolenia".

Sam wśród nocy, pod wrażeniem potężnego wstrząsu, jaki przeżył, zapytywał siebie: „Co znaczą teorie wobec potęgi życia i śmierci? Ażeby dobrze przeżyć życie, nie tyle trzeba nam wiedzy, ile duszy i wiary".

Tyle zrozumiał człowiek w okrutnej rozterce: duszy i wiary trzeba nam w życiu. Jednak umysł jego, krytyczny umysł badacza, odczuł „potrzebę jakiegoś końcowego wniosku". Na razie stwierdził cud. „Ale czy w najtajniejszych myślach będzie mógł na tym poprzestać?"

Wstąpił do kościoła zalanego światłem, pełnego dźwięków organów i śpiewu. „Zajął miejsce obok starego wieśniaka. Oparł głowę na rękach i siedział nieporuszony, ukołysany śpiewem kantyczek wieczornych, a z duszy jego płynęła prośba:

»O Panno słodka, ucieczko nieszczęśliwych, ślących w pokorze swe błagania, strzeż mnie! Wierzę w Ciebie. Na zwątpienie moje raczyłaś odpowiedzieć cudem, cudem niezwykłym. Nie umiem go pojąć i wyzbyć się zwątpienia. Ale najgorętszym mym pragnieniem, najwyższym celem wszystkich moich dążeń jest wiara, wiara niezachwiana. Pod twardą powłoką mojej pychy intelektualnej żyje, choć niestety ciągle jeszcze tłumiony, sen najpiękniejszy ze wszystkich snów — by wierzyć w Ciebie i kochać Cię tak, jak kochają Cię zakonnicy o duszy nieskazitelnej«".

Carrel (Lerrac) tak spisał spostrzeżenia końca tego dnia:

„Wydawało mu się, że pogoda wszechrzeczy spłynęła na jego duszę słodyczą i spokojem. Wszystkie sprawy życia codziennego, wszystkie hipotezy, teorie i niepokoje intelektualne zniknęły.

Wydawało mu się, że pod spojrzeniem Najświętszej Panny wstąpiła weń pewność. Odczuł w niej tak głębokie ukojenie, że bez trwogi oddalił możliwość powrotu niebezpiecznego zwątpienia".

W ten sposób Carrel zakończył opowiadanie o swej pierwszej podróży do Lourdes. A jednak trzeba mu było jeszcze trzydziestu lat, przeszło trzydziestu długich lat życia pełnego wytężonej pracy, uczciwych badań i zmagań, aż wreszcie dane mu było dojść do Boga. I z siłą przekonania mógł wypowiedzieć: „Chcę wierzyć i wierzę we wszystko, co Kościół katolicki podaje nam do wierzenia, i nie przedstawia to dla mnie żadnej trudności, gdyż nie znajduję żadnej istotnej sprzeczności między nauczaniem Kościoła a faktami stwierdzonymi naukowo".

Na razie ze zwykłą sobie lojalnością i prostolinijnością podpisał w biurze konstatacji medycznych fakt stwierdzenia cudu, a w Lyonie opublikował swoje obserwacje w prasie miejscowej.

Zaatakowany został wtedy z trzech stron: przez polityków radykalnych i antyklerykalnych, przez pewne koła z duchowieństwa,

którym nie odpowiadało pełne umiaru i naukowe podejście do sprawy cudów, i wreszcie przez środowisko uniwersyteckie, gdzie powstała wrzawa wokół jego osoby. Wobec tego postanowił Carrel zerwać ze swoim środowiskiem, a nawet zrezygnować z kariery naukowej.

W 1904 roku wyjechał do Kanady i chciał zostać farmerem.

Po kilku latach jednak Carrel powrócił znowu do pracy naukowej, ale przeżycia w Lourdes sprawiły, że prowadził badania naukowe równolegle z badaniami z dziedziny ponadmaterialnej.

W Instytucie Badań Medycznych Rockefellera pracował przez trzydzieści pięć lat i zdobył sławę chirurga i fizjologa. Już w 1912 roku został laureatem nagrody Nobla w dziedzinie medycyny i fizjologii.

W tym samym mniej więcej czasie młody uczony poznał w Lourdes panią Annę Marię Laurę de la Meyrie, którą poślubił w grudniu 1913 roku. Żona jego, żyjąca jeszcze obecnie, jest kobietą na wskroś nowoczesną, a także żarliwą i praktykującą katoliczką. Obcje małżonkowie przeżyli pierwszą wojnę światową we Francji i pracowali w służbie sanitarnej. Po wojnie wrócili do Ameryki. W latach trzydziestych przygotował Carrel wydanie książki *Człowiek, istota nieznana*, która jest analizą błędów współczesnego myślenia i postępowania. Carrel uważa, że powodem panującego obecnie kryzysu moralnego jest dążność do zdobywania świata materii z zupełnym pominięciem dziedziny duchowej. Niewspółmierność pomiędzy rozwojem technicznym i moralnym jest przyczyną, że ludzie nowocześni czują się nieszczęśliwi.

Jak wiele musiał przemyśleć, przeżyć i przecierpieć wielki uczony, ile bolesnych ciosów znieść od życia, które starał się zrozumieć słabym ludzkim rozumem, jeżeli w listopadzie 1938 roku zapisał w swoim notatniku takie zdanie: „Pogrążeni w najgłębszych mrokach, mamy jeszcze nadzieję światła. Ale światło nie przyjdzie od naszego rozumu".

Wiara Carrela w nieomylność rozumu zachwiała się. Inaczej zaczyna patrzeć na świat i ludzi, a także na współżycie z ludźmi. Już w 1903 roku zrozumiał, że uczucia i wiary trzeba nam w życiu, a teraz stwierdza, że „trzeba umieć przebaczać, ażeby samemu zasłużyć na przebaczenie". Coraz lepiej zdaje sobie sprawę, że „jedynym cementem, który nas może zespolić, jest miłość. Miłość nie jest tylko uczuciem, ale i działaniem". Nie ufa jednak już tylko swoim siłom i zaczyna szukać pomocy u Boga. W 1903 roku w Lourdes młody lekarz chciał być tylko „dobrym przyrządem rejestracyjnym", teraz zaś, w listopadzie 1938 roku pisze: „Panie, spraw, bym się stał narzędziem Twego miłosierdzia".

Luźne myśli, rzucone na papier po dniach wypełnionych pracą, dobitnie świadczą o tym, jak wielkie przemiany zaszły w jego duszy: „Boże... nim zamkniesz księgę mego żywota, daj mi dostąpić tej łaski, bym wyczytał w niej to, czego jeszcze nie wiem. Życie moje było pustynią, bo nie znałem Ciebie. Spraw, by mimo jesieni pustynia ta zakwitła. O nic więcej dla siebie nie proszę, tylko o Twą łaskę... Oświeć mnie, Panie, jak pomóc tym, których kocham".

„Niech każda chwila mego życia poświęcona będzie służeniu Ci, Boże. W ciemnościach, w których błądzę, szukam Cię nieustannie. Choć ślepy jestem, próbuję iść za Tobą, tylko wskaż mi drogę... Uczynię wszystko, czym wola Twoja mnie natchnie. Zbliżać się do Ciebie, Panie, trzeba w prawdziwej czystości i pokorze".

Carrel był zawsze człowiekiem wyjątkowej prawości i pracowitości. Stopniowo dochodził do zrozumienia, że jeszcze inaczej i lepiej należy postępować i pracować: „Jak naprawić zło, które wyrządziłem innym, i jak czynić dziś dobro, którego dotąd nie uczyniłem?"

Parę miesięcy przed drugą wojną światową wielki uczony zapisuje w swym notatniku: „Panie, jestem tylko bezużytecznym narzędziem. Będę Cię błogosławił, jeśli zechcesz mnie użyć, i będę Cię błogosławił, jeśli mnie odrzucisz".

Po wybuchu wojny Carrel wrócił z żoną do Francji z amerykańską misją Johnsona, wiozącą lekarstwa i witaminy. Przejął się do głębi sytuacją swej ojczyzny i całej Europy. Najgorsze jego przewidywania sprawdziły się. W tych ciężkich chwilach pragnął dzielić los swych rodaków i być im pomocny. Francja była rozbita, panowała dezorganizacja, nieudolność, inercja i upadek moralności. Dr Carrel wrócił do swej wielkiej idei przebudowy człowieka. Pragnął stworzyć instytucję, która potrafiłaby wyprowadzić człowieka na bezpieczne drogi. „Pozwól, Panie, bym resztę mego życia poświęcił służeniu Tobie i służeniu tym wszystkim, którzy cierpią...".

W listopadzie 1941 roku utworzono „Fundację Francuską dla Studiów nad Człowiekiem" pod przewodnictwem Carrela. Fundacja wyposażona była w skromne kapitały, pracowała w nienormalnych warunkach wojennych, a jednak praca rozwijała się pomyślnie.

W miarę przedłużania się wojny zdrowie Carrela zaczęło szwankować. Powierzył więc Fundację opiece swych zastępców, a sam udał się do swej ulubionej posiadłości Saint-Gildas, na odludnej wysepce przy brzegach Bretanii. Tam pracował nad ukończeniem innego dzieła, które wydane zostało dopiero w pięć lat po śmierci autora przez jego żonę jako *Refléxions sur la conduite de la vie (Rozważania o postępowaniu w życiu).*

Będąc jeszcze w Ameryce, w grudniu 1940 roku napisał Carrel po angielsku dla czasopisma amerykańskiego artykuł o potędze modlitwy. Artykuł ten, skrócony, przerobiony i przetłumaczony na język francuski ukazał się bez wiedzy autora najpierw w Szwajcarii, potem we Francji. Wtedy to Carrel, będąc już we Francji dowiedział się o tym tłumaczeniu, nie był z niego zadowolony i na początku roku 1944, na kilka miesięcy przed śmiercią, napisał nowe studium o modlitwie.

Rozważania o modlitwie wielkiego uczonego francuskiego są pewnego rodzaju syntezą jego doświadczeń życiowych: jego pracy naukowej i pisarskiej, jego doznań i przemyśleń. W postawie człowieka głęboko wierzącego zachował także postawę badacza. Pragnął określić istotę modlitwy, zanalizować jej „technikę", czyli sposób jej powstawania w duszy ludzkiej, a także — jako lekarz — poznać jej skutki zarówno psycho-fizjologiczne jak lecznicze. Pragnął poznać znaczenie i wartość modlitwy w życiu człowieka oraz te chwile i warunki, kiedy modlitwa może być najskuteczniejsza.

W ciągu swego długiego i bogatego w treść życia Carrel zebrał niezliczoną ilość obserwacji wśród ludzi obu półkul. A będąc człowiekiem nauki zdawał sobie doskonale sprawę, że niezmiernie trudnym zadaniem jest mówić do ludzi współczesnych o modlitwie.[2]

Teresa Markertowa

---

[2] Toteż szkic Carrela traktować należy nie jako studium teologa, ale próbę porozumienia się z ludźmi o podobnej formacji umysłowej, jaką miał on sam — ludźmi wychowanymi przede wszystkim w klimacie nauk przyrodniczych — na temat najważniejszy dla rozwoju ich osobowości i osiągnięcia ostatecznego celu życia (przyp. red.).

ALEXIS CARREL

O MODLITWIE

Nam, ludziom Zachodu, wydaje się, że rozum bardzo przewyższa intuicję. Bardziej cenimy inteligencję, niż uczucie. Wiedza promieniuje, podczas gdy religia przygasa. Idziemy za Kartezjuszem i opuszczamy Pascala.

Toteż staramy się przede wszystkim rozwinąć w sobie inteligencję. Co się zaś tyczy czynności pozaintelektualnych umysłu, takich jak zmysł moralny, zmysł piękna i zwłaszcza zmysł świętości, to są one zaniedbane prawie całkowicie. Zanik tych czynności podstawowych stwarza z człowieka nowoczesnego istotę duchowo ślepą. Takie kalectwo nie pozwala mu być dobrym czynnikiem składowym społeczeństwa. Upadek naszej cywilizacji należy przypisać złej jakości jednostki. Istotnie, uduchowienie okazuje się tak samo niezbędne dla osiągnięcia powodzenia, jak rozwój intelektu i strony materialnej życia. Sprawą nie cierpiącą zwłoki jest zatem wskrzeszenie w nas przeżyć duchowych, które daleko więcej sił dodają osobowości, niż inteligencja. Najmniej znany wśród nich jest zmysł świętości albo zmysł religii.

Zmysł świętości wyraża się przede wszystkim modlitwą. Modlitwa tak jak zmysł świętości jest oczywiście zjawiskiem duchowym. Otóż świat duchowy jest poza zasięgiem naszych badań technicznych. W jaki sposób więc uzyskać świadomość tego, czym jest modlitwa? Zakres wiedzy obejmuje na szczęście wszystko to, co jest dostępne dla obserwacji. A za pośrednictwem czynnika fizjologicznego może się rozciągnąć aż na objawy duchowe. Toteż dowiadujemy się przez systematyczną obserwację modlącego się człowieka, na czym polega zjawisko modlitwy, sposób jej powstawania i jej skutki.

Modlitwa zdaje się być głównie wysiłkiem umysłu, skierowanym ku istocie niematerialnej świata. W ogóle jest ona skargą, krzykiem trwogi, prośbą o pomoc. Czasem staje się pogodnym rozmyślaniem o pierwiastku immanentnym i transcendentalnym

wszechrzeczy. Można ją również określić jako wzniesienie duszy do Boga. Jako akt miłości i uwielbienia wobec Tego od którego pochodzi cud, jakim jest życie. Istotnie, modlitwa polega na wysiłku człowieka do łączenia się duchowego z istotą niewidzialną, Stwórcą wszystkiego co istnieje, najwyższą mądrością, siłą i pięknością, ojcem i zbawcą każdego z nas. Daleka od zwykłego recytowania formułek, prawdziwa modlitwa jest stanem mistycznym, kiedy świadomość pogrąża się w Bogu. Stan taki nie jest natury intelektualnej. Dlatego też jest niedostępny zarówno jak niezrozumiały dla filozofów i uczonych. Podobnie jak zmysł piękna i miłość — modlitwa nie wymaga żadnych wiadomości książkowych. Prostaczkowie odczuwają Boga podobnie jak ciepło słońca albo zapach kwiatu. Ale ten Bóg tak godny uwielbienia dla tego, kto umie kochać, ukrywa się przed tym, kto chce tylko rozumieć. Myśli i słowa zawodzą, jeśli się chce Go opisać. Dlatego najwyższym wyrazem modlitwy jest wzlot miłości poprzez ciemną noc inteligencji.

Jak należy się modlić? Nauczyliśmy się techniki modlitwy od mistyków chrześcijańskich, od świętego Pawła aż do świętego Benedykta oraz od wielu apostołów bezimiennych, którzy w ciągu dwudziestu wieków wtajemniczali narody Zachodu w życie religijne. Bóg Platona był niedostępny w swej wielkości. Bóg Epikteta utożsamiał się z duszą wszechrzeczy. Jehowa był despotą wschodnim, wzbudzającym grozę a nie miłość. Chrystianizm, przeciwnie, przybliżył człowiekowi Boga. Odsłonił Jego oblicze. Zrobił z Niego naszego ojca, naszego brata, naszego zbawiciela. Ażeby się zbliżyć do Boga, nie potrzebny już jest skomplikowany ceremoniał, krwawe ofiary. Modlitwa stała się łatwa, a jej technika prosta.

Ażeby się modlić, należy tylko zrobić wysiłek wzniesienia się do Boga. Ten wysiłek musi być uczuciowy, nie intelektualny. Rozmyślanie o wielkości Boga, na przykład, nie jest modlitwą, o ile nie jest jednocześnie wyrazem miłości i wiary. W ten sposób według metody [św Franciszka] La Salle'a modły rozpoczynają się od rozważania intelektualnego i stają się bezpośrednio uczuciowe. Krótka czy długa, słowna czy tylko myślna, modlitwa musi być podobna do rozmowy dziecka z ojcem. „Człowiek pokazuje się takim, jakim jest" — powiedziała kiedyś pewna siostra miłosierdzia, która od trzydziestu lat spalała swoje życie w służbie biednym. W istocie modli się tak samo jak się kocha, całą swoją istotą.

Co się tyczy formy modlitwy, to waha się ona od krótkiego westchnienia do Boga aż do rozmyślań, od prostych słów, wypowiedzianych przez wieśniaczkę pod krzyżem na rozstajnych drogach, aż do przepychu śpiewu gregoriańskiego pod sklepieniem katedry.

Uroczystość, wielkość i piękno nie są konieczne dla skuteczności modlitwy. Niewielu ludzi umiało się modlić tak jak święty Jan od Krzyża, albo święty Bernard z Clairvaux. Jednak nie potrzeba być wymownym, aby być wysłuchanym. Jeżeli się sądzi o wartości modlitwy według jej skutków, to nasze najskromniejsze słowa błagania i pochwały wydają się równie godne przyjęcia dla Pana wszystkich istot, jak najpiękniejsze wezwania. Formuły recytowane mechanicznie są też pewnego rodzaju modlitwą. Podobnie jak płomień świecy. Wystarczy aby te formuły bierne i ten płomień materialny symbolizowały wzniesienie się istoty ludzkiej do Boga. Można się również modlić przez czyn. Święty Ludwik Gonzaga mówił, że spełnianie obowiązku jest równoważnikiem modlitwy. Najlepszym sposobem łączenia się z Bogiem jest niewątpliwie wypełnianie całkowite Jego woli. „Ojcze nasz, przyjdź Królestwo Twoje, bądź wola Twoja jako na niebie tak i na ziemi..." A spełnianie woli Bożej polega oczywiście na posłuszeństwie wobec praw życia, takich jakie są wypisane w naszych tkankach, w naszej krwi i w naszym umyśle.

Modlitwy, które unoszą się jak obłok z powierzchni ziemi, różnią się pomiędzy sobą tak, jak się różni osobowość tych, którzy się modlą. Polegają one jednak na odmianach dwóch jednakowych tematów. Rozpaczy i miłości. Całkowicie słusznym jest błagać Boga o pomoc, ażeby otrzymać to, czego nam potrzeba. Jednak niedorzecznością byłoby prosić o spełnienie jakiegoś kaprysu lub czegoś, co powinniśmy uzyskać własnym wysiłkiem. Prośba natrętna, uporczywa, napastliwa — może dopiąć swego. Znany z przypowieści ewangelicznej niewidomy siedząc przy drodze wykrzykiwał coraz głośniej swoje błagania pomimo wysiłków ludzi, którzy chcieli go zmusić do milczenia. „Wiara twoja uzdrowiła ciebie" — rzekł Chrystus, który przechodził. W swej postaci najbardziej wzniosłej modlitwa przestaje być prośbą. Człowiek przedkłada Panu wszechrzeczy, że Go kocha, że dziękuje Mu za Jego dary, że gotów jest spełnić Jego wolę, jaką by nie była. Modlitwa staje się rozmyślaniem. Pewien stary wieśniak siedział sam w ostatniej ławce pustego kościoła. „Na kogo czekasz?" — zapytano go. „Patrzę na Niego — odpowiedział — i On patrzy na mnie". Miernikiem wartości jakiejś techniki są jej wyniki. Każda technika modlitwy jest dobra jeżeli nawiązuje łączność człowieka z Bogiem.

Gdzie i kiedy należy się modlić? Modlić się można wszędzie. Na ulicy, w samochodzie, w pociągu, w szkole, w fabryce, ale lepiej modlić się wśród pól, gór i lasów, albo też w samotności swego pokoju. Są także modlitwy liturgiczne, które się odmawia w kościele. Jednak niezależnie od miejsca modlitwy Bóg przemawia do czło-

wieka tylko wtedy, jeżeli człowiek ustali spokój w sobie. Spokój wewnętrzny zależy zarówno od naszego stanu organicznego i umysłowego jak i od środowiska w którym przebywamy. Spokój ciała i ducha trudny jest do osiągnięcia w zamieszaniu, rozgwarze i rozproszeniu miasta współczesnego. Potrzebne są dziś miejsca modlitwy, najlepiej kościoły, gdzie mieszkańcy miast mogliby znaleźć choćby na krótką chwilę warunki fizyczne i psychiczne, niezbędne dla ich spokoju wewnętrznego. Nie byłoby ani trudne, ani kosztowne stworzenie wysepek spokoju, pociągających i pięknych wśród zgiełku miasta. W ciszy tych schronień mogliby ludzie, wznosząc swoją myśl do Boga, znaleźć odpoczynek dla swoich mięśni i członków, odprężyć swój umysł, rozjaśnić swoje sądy i nabrać sił do znoszenia ciężaru życia, jakim przytłacza ich nasza cywilizacja.

Modlitwa, o ile się staje przyzwyczajeniem, wywiera wpływ na charakter. Należy się więc modlić często. „Myśl o Bogu częściej niż oddychasz" — mówi Epiktet. Niedorzecznością jest modlić się rano a przez resztę dnia zachowywać się jak barbarzyńca. Bardzo krótkie myśli albo wezwania myślne mogą utrzymać człowieka w obecności Boga. Całe postępowanie jest wtedy kierowane przez modlitwę. Tak pojęta modlitwa staje się sposobem życia.

Modlitwa jest zawsze skuteczna, o ile odbywa się w odpowiednich warunkach. „Każdy człowiek nauczył się zawsze czegoś przez modlitwę" — napisał Ralph Waldo Emerson. Tym niemniej modlitwa uważana jest przez ludzi współczesnych za przyzwyczajenie przestarzałe, za czczy przesąd, za pozostałość barbarzyństwa. Naprawdę prawie nie znamy jej skutków.

Jakie są przyczyny naszej niewiedzy? Przede wszystkim rzadkość modlitwy. Zmysł świętości zaczyna zanikać u ludzi cywilizowanych. Liczba Francuzów, którzy się modlą z przyzwyczajenia, nie przekracza prawdopodobnie 4 lub 5% ludności. Prócz tego modlitwa jest często jałowa. Gdyż większość tych, którzy się modlą, to egoiści, kłamcy, pyszałkowie, faryzeusze, niezdolni do wiary i do miłości. I wreszcie skutki, o ile następują, są bardzo często nieuchwytne. Odpowiedź na nasze prośby i na naszą miłość otrzymujemy zwykle w sposób powolny, niedostrzegalny, prawie niedosłyszalny. Głosik, który w głębi nas szepce tę odpowiedź, łatwo jest zagłuszany przez zgiełk świata. Wyniki materialne modlitwy są także często niejasne. Występują one w połączeniu z innymi zjawiskami. Niewielu ludzi, nawet spośród kapłanów, miało sposobność zaobserwować je dokładnie. A lekarze z powodu braku zainteresowania często przepuszczają niezbadane te przypadki, które znajdują się w ich zasięgu. Prócz tego obserwatorzy są często zmyleni przez fakt, że odpowiedź daleka jest zwykle od tego, czego oczekiwano. Na przykład ktoś, kto

prosi o uzdrowienie z jakiejś choroby organicznej, nadal choruje, ale ulega głębokiej i niewytłumaczalnej przemianie duchowej. Niemniej potrzeba modlitwy jest zjawiskiem tylko wyjątkowym, gdy chodzi o całe narody, lecz jest stosunkowo częsta w środowiskach, które pozostały wierne religii przodków. W tych to środowiskach można jeszcze obecnie badać jej wpływ. Pomiędzy niezliczonymi skutkami modlitwy zwłaszcza lekarz ma możność zaobserwować te, które nazywamy psycho-fizjologicznymi i leczniczymi.

Modlitwa działa na duszę i ciało w sposób, który zdaje się zależeć od jej jakości, natężenia i częstości. Łatwo można poznać częstość modlitwy i w pewnej mierze jej natężenie. Jakość jej pozostaje nieznana. Gdyż nie posiadamy sposobu mierzenia wiary i zdolności miłowania bliźniego. Jednak sposób życia tego, który się modli, może nam wyjaśnić jakość wezwań skierowanych do Boga. Nawet jeżeli modlitwa posiada małą wartość i polega głównie na recytowaniu machinalnym formułek, to jednak wywiera wpływ na nasze zachowanie się. Wzmacnia ona zarazem zmysł świętości jak i zmysł moralny. Środowiska, w których się modlą, nacechowane są pewną trwałością poczucia obowiązku i odpowiedzialności, mniejszą zazdrością i podłością, jakąś dobrocią wobec innych. Wydaje się być dowiedzionym, że przy jednakowym rozwoju umysłowym, charakter i wartość moralna są wyższe u jednostek, które się modlą nawet niedbale, niż u tych, które się nie modlą.

Jeżeli modlitwa staje się przyzwyczajeniem i jest naprawdę żarliwa, wtedy jej wpływ bywa zupełnie zrozumiały. Daje się on poniekąd porównać z działaniem jakiegoś gruczołu o wewnętrznym wydzielaniu, na przykład tarczycy albo nadnercza. Polega to na pewnego rodzaju przemianie umysłowej i organicznej. Przemiana ta dokonywuje się stopniowo. Można by powiedzieć, że płomień zapala się w głębi świadomości. Człowiek widzi siebie takim, jakim jest. Pojmuje swój egoizm, swoją chciwość, swoje błędy w ocenach, swoją pychę. Nakłania się do wypełnienia obowiązku moralnego. Dąży do osiągnięcia pokory umysłowej. W ten sposób otwiera się przed nim królestwo Łaski... Powoli następuje uspokojenie wewnętrzne, harmonia czynności nerwowych i duchowych, większa wytrzymałość na ubóstwo, oszczerstwa, troski, zdolność do znoszenia bez załamania się straty bliskich, bólu, choroby, śmierci. Toteż lekarz, który widzi, że chory zaczyna się modlić, ma powód do radości. Spokój uzyskany przez modlitwę jest potężną pomocą w lecznictwie. Jednak nie należy modlitwy porównywać z morfiną. Dlatego że wraz ze spokojem powoduje ona scalenie czynności umysłowych, pewien rodzaj rozkwitu osobowości. Czasem bohaterstwa. Modlitwa znaczy wiernych szczególnym piętnem. Czystość spojrzenia, spokój zachowania się, wyraz pogodnej radości, dzielność w po-

stępowaniu i w razie potrzeby przyjęcie z prostotą śmierci żołnierza lub męczennika — tłumaczą obecność skarbu ukrytego w głębi nas. Pod takim wpływem nawet niewykształceni, opóźnieni, słabi, niezdolni lepiej spożytkowują swoje siły intelektualne i moralne. Wydaje się, że modlitwa podnosi ludzi ponad ich mentalność, którą osiągnęli przez dziedziczność i przez wychowanie. Ta styczność z Bogiem napełnia ich spokojem i spokój promieniuje z nich. I niosą spokój wszędzie, gdzie się zwrócą. Niestety, na świecie jest obecnie znikoma ilość jednostek, które potrafią się modlić skutecznie.

Skutki lecznicze modlitwy głównie przyciągały uwagę ludzi we wszystkich epokach. Dziś jeszcze mówi się dość często w środowiskach w których się modli, o uzdrowieniach uzyskanych dzięki błaganiom zanoszonym do Boga albo do Jego świętych. Co się tyczy jednak chorób możliwych do wyleczenia samoistnego albo za pomocą zwykłego leczenia, trudno się dowiedzieć, jaki był czynnik rzeczywisty uzdrowienia. Tylko w takich przypadkach, w których żadne lecznictwo nie daje się zastosować albo nie powiodło się, skutki modlitwy mogą być niezawodnie stwierdzone. Biuro lekarskie w Lourdes oddało wielką przysługę wiedzy przez wykazanie prawdziwości tych uzdrowień. Modlitwa ma czasem skutek jakby wybuchowy. Chorzy bywali uzdrowieni prawie natychmiastowo ze stanów chorobowych takich, jak wilk twarzy, rąk, schorzenie nerek, wrzód, gruźlica płuc, kości lub otrzewnej. Zjawisko występuje prawie zawsze w jednakowy sposób. Wielki ból. Potem uczucie wyzdrowienia. W przeciągu kilku sekund, najwyżej kilku godzin, objawy znikają i uszkodzenia anatomiczne naprawiają się. Cud charakteryzuje się przez ogromne przyspieszenie normalnych procesów zdrowienia. Takiego przyspieszenia nigdy dotychczas nie zaobserwowali chirurdzy i fizjolodzy w toku swych badań.

Ażeby takie zjawiska wystąpiły, niekoniecznie chory musi się modlić. Małe dzieci, niezdolne jeszcze do mówienia, jak również niewierzący byli uzdrowieni w Lourdes. Jednak przy nich ktoś się modlił. Modlitwa za kogoś jest zawsze skuteczniejsza niż za siebie samego. Skutek modlitwy zdaje się być zależnym od jej natężenia i jakości. W Lourdes cuda zdarzają się obecnie znacznie rzadziej niż czterdzieści albo pięćdziesiąt lat temu. A to dlatego, że chorzy już nie znajdują tam atmosfery głębokiego skupienia, jaka tam ongiś panowała. Pielgrzymi zamienili się w turystów i modlitwy ich nie są skuteczne.

Takie są wyniki modlitwy, o których mam pewne dane. Obok nich jest mnóstwo innych. Historia świętych, nawet współczesnych, przytacza dużo faktów cudownych. Nie ulega wątpliwości że większość cudów przypisywanych na przykład proboszczowi z Ars jest

prawdziwa. Ta zgodność zjawisk wprowadza nas w jakiś nowy świat, którego badanie jeszcze nie jest rozpoczęte i będzie obfitowało w niespodzianki. Tyle wiemy już napewno, że modlitwa powoduje skutki dotykalne. Chociaż dziwną się wydaje sprawa, to jednak uznać musimy za prawdziwe, że kto prosi, temu się daje, a kto stuka, temu się otwiera.

Jednym słowem — wszystko dzieje się tak, jak gdyby Bóg słuchał człowieka i odpowiadał mu. Skutki modlitwy nie są złudzeniem. Nie należy ograniczać zmysłu świętości do lęku odczuwanego przez człowieka wobec niebezpieczeństw otaczających go i tajemnicy wszechświata. Ani też uważać modlitwy po prostu za napój uśmierzający, za lek przeciw naszej trwodze przed cierpieniem, chorobą i śmiercią. Jakie jest więc znaczenie zmysłu świętości? I jakie miejsce sama przyroda wyznacza modlitwie w naszym życiu? Istotnie, to miejsce jest bardzo ważne. Prawie we wszystkich epokach ludzie Zachodu się modlili. Miasto starożytne było głównie instytucją religijną. Rzymianie wznosili wszędzie świątynie. Nasi przodkowie w średniowieczu pokryli ziemię chrześcijan katedrami i kaplicami gotyckimi. Jeszcze za naszych czasów unosi się nad każdą wioską wieża kościelna. Przez kościoły tak samo jak przez uniwersytety i fabryki — pielgrzymi, przybyli z Europy, wprowadzili do nowego świata cywilizację zachodu. W ciągu naszych dziejów modlitwa była potrzebą tak samo elementarną, jak podboje, praca, budowa i miłość. Doprawdy, zmysł świętości wydaje się być bodźcem pochodzącym z największych głębin naszej istoty, czynnością zasadniczą. W pewnej grupie ludzkiej łączy się prawie zawsze z innymi czynnościami podstawowymi, ze zmysłem moralnym i z charakterem, a czasem ze zmysłem piękna. I tej tak ważnej cząstce nas samych pozwoliliśmy obumrzeć, a nawet zaniknąć.

Należy pamiętać, że człowiek nie może bez narażenia się na niebezpieczeństwo postępować według swych zachcianek. Życie, jeżeli ma być uwieńczone powodzeniem musi być prowadzone według zasad niezmiennych, zależnych od jego budowy. Narażamy się na poważne niebezpieczeństwo jeżeli pozwalamy zamierać w nas jakiejś czynności podstawowej, czy to fizjologicznej, umysłowej, czy też duchowej. Na przykład niedorozwój mięśni i kośćca oraz czynności irracjonalnych umysłu jest dla niektórych pracowników umysłowych tak samo katastrofalny, jak zanik inteligencji i zmysłu moralnego u niektórych atletów. Istnieją niezliczone przykłady rodzin płodnych i silnych, które po zniknięciu wierzeń swych przodków i kultu honoru wydawały na świat już tylko degeneratów lub wymierały. Ciężkie doświadczenia nauczyły nas, że strata zmysłu moralnego i zmysłu świętości w większości środowisk czynnych ja-

kiegoś narodu doprowadza ten naród do utraty władzy i do ujarzmienia go przez obcych. Upadek Grecji starożytnej poprzedzony był podobnym zjawiskiem. Pominięcia czynności duchowych, wymaganych przez naturę, najwidoczniej nie można pogodzić z osiągnięciem powodzenia w życiu. Doświadczenie wykazuje, że czynności moralne i religijne wiążą się ze sobą. Zmysł moralny zanika niedługo po zaniku zmysłu świętości. Człowiekowi nie udało się zbudować, jak tego pragnął Sokrates, systemu moralnego niezależnego od wszelkiej doktryny religijnej. Społeczeństwa, w których zanika potrzeba modlitwy, są zazwyczaj bliskie zwyrodnienia. I dlatego ludzie cywilizowani — niewierzący zarówno jak i wierzący — powinni się zainteresować tak ważnym zagadnieniem jakim jest rozwój wszystkich czynności podstawowych, do których istota ludzka jest zdolna.

Jaka jest przyczyna, że zmysł świętości odgrywa tak ważną rolę przy osiągnięciu powodzenia w życiu? W jaki sposób modlitwa działa na nas? Tu opuszczamy dziedzinę obserwacji i musimy zastosować hipotezę, ale hipoteza, nawet śmiała, jest niezbędna dla postępu wiedzy. Musimy sobie przede wszystkim przypomnieć, że człowiek jest całością niepodzielną, złożoną z tkanek, płynów ustrojowych i świadomości. Wydaje mu się, że jest niezależny od swojego środowiska materialnego, czyli od wszechświata kosmicznego, a w rzeczywistości jest nierozłączny z nim. Gdyż jest związany z tym środowiskiem przez nieustanną potrzebę tlenu z powietrza i żywności, którą mu dostarcza ziemia. Z drugiej strony ciało żyjące nie jest tylko *continuum* fizycznym. Składa się bowiem z ducha — tak samo jak z materii. A duch, chociaż mieszka w naszych narządach, przedłuża się poza cztery wymiary przestrzeni i czasu. Czyż nie wolno nam wierzyć, że przebywamy jednocześnie w świecie kosmicznym i w jakimś środowisku niedotykalnym, niewidocznym, z natury swej przypominającym świadomość i bez którego nie możemy się obejść bez krzywdy dla nas, tak samo jak bez świata materialnego i ludzkiego? Tym środowiskiem byłaby właśnie Istota tkwiąca we wszystkich istotach (immanentna) i przewyższająca je wszystkie, Istota, którą nazywamy Bogiem. Można by porównać zmysł świętości z potrzebą tlenu. A modlitwa miałaby pewne podobieństwo z czynnością oddychania. Powinna być więc uważana za czynnik łączności naturalnych pomiędzy świadomością i swoim własnym środowiskiem. Za czynność biologiczną zależną od naszej struktury. Innymi słowy, za czynność normalną naszego ciała i naszej duszy.

Krótko mówiąc, zmysł świętości nabiera szczególnego znaczenia w stosunku do innych czynności duszy. Dlatego, że łączy nas z ta-

jemniczym bezmiarem świata duchowego. Przez modlitwę człowiek zbliża się do Boga i Bóg przenika człowieka. Modlitwa wydaje się niezbędna dla naszego najpełniejszego rozwoju. Nie wolno nam uważać modlitwy za czyn, któremu oddają się tylko ubodzy duchem i żebracy albo tchórze. „Modlić się to wstyd" — pisał Nietzsche. W rzeczywistości nie większym wstydem jest modlić się, niż pić albo oddychać. Człowiek potrzebuje Boga, tak jak potrzebuje wody i tlenu. W połączeniu z intuicją, ze zmysłem moralnym, ze zmysłem piękna i ze światłem inteligencji — zmysł świętości przyczynia się do pełni rozkwitu osobowości. Nie ulega wątpliwości, że osiągnięcie powodzenia w życiu wymaga rozwoju całkowitego każdej z naszych czynności fizjologicznych, umysłowych, uczuciowych i duchowych. Duch jest równocześnie rozumem i uczuciem. Musimy więc kochać piękno wiedzy a także piękno Boga. Powinniśmy słuchać Pascala z taką żarliwością z jaką słuchamy Kartezjusza.

Alexis Carrel
Tłum. Teresa Markertowa

MARIA GARNYSZ

KATASTROFA MŁODOŚCI

Każdy to wie: instytucje opieki nad dzieckiem mnożą się z roku na rok. Doskonalą się metody dydaktyczne, powszechna opieka lekarska, poradnie zdrowia psychicznego, formy pomocy państwowej czy samorządowej dla dzieci trudnych, dla dzieci ubogich, dla dzieci zaniedbanych. Nigdy chyba w historii świata publiczna troska o dziecko nie osiągnęła tej skali i tego stopnia zorganizowania. Ale i to każdy wie: przestępczość młodzieży wzrasta równolegle do usprawnionej, zinstytucjonalizowanej troski. Co gorsza, w globalnej liczbie przestępstw nieletnich wzrasta także — w skali świata — odsetek ciężkich, przeraźliwych zbrodni: zabójstw z premedytacją, katowania starców, kalek, własnych rodziców... A przecież pamiętać trzeba, że konkretne liczby zatrzymań i wyroków, nawet konkretne liczby przestępstw już popełnionych nie ujmują jeszcze całokształtu katastrofy, nie zamykają go definitywnie. Przestępczość nie jest bowiem niczym innym — jak jednym z wielu wyrazów buntu, rozpaczy czy zagubienia znacznie szerszych środowisk młodzieży. Środowiska te są przy tym tak różnorodne socjologicznie i cywilizacyjnie, że wszelkie próby doraźnych, lokalnych tłumaczeń kryzysu młodzieży przejściowymi niedociągnięciami gospodarczymi czy przelotną młodzieńczą modą wydają się żenująco krótkowzroczne i nieporadne. Wstrząsający jest już przecież ten suchy fakt: każdy kraj świata, wysoko czy nisko rozwinięty, ma dziś swoje własne, specjalne słowo dla własnych „gniewnych" czy „urzeczonych" wykolejeńców. *Beat Generation* w Ameryce i *Teddy Boys* w Anglii, *Halbstarken* w Niemczech i włoscy *Vitelloni*, holenderscy *Nozem*, duńscy *Anderumper*, południowoafrykańscy *tsotsis*, japońscy *Taiyo Zoku*, *Hooligans* w Bombaju, w Egipcie, w Polsce... Można by kontynuować jeszcze długo ten filologiczny przyczynek do niezamierzonej i nieoczekiwanej integracji naszego świata, którego młodzież jest może sobie bliższa w stylu życia i odczuwaniu, aniżeli starsze pokolenia w swoich

sprawnych, rzeczowych zabiegach i ideologiach. Temat przerasta jednak swym ciężarem gatunkowym filologiczne ciekawostki.

Warto natomiast, jak się wydaje, zestawić niektóre bodaj informacje dotyczące „choroby młodości" na całym świecie. Warto dlatego chociażby, że bez wiedzy o kierunku, w którym już teraz i już dziś idą, czy nam się to podoba czy nie, ogromne i rosnące liczby młodzieży w krajach Ameryki i Azji, Afryki i Europy, wszelka dyskusja o „przyszłości kultury" musi odbywać się w próżni.

Gromadzeniem dokumentacji dotyczącej przestępczości nieletnich i „zbuntowanych grup" na całym świecie zajmuje się bardzo wiele instytucji międzynarodowych. Przykładowo wymienić tu trzeba działy specjalistyczne Departamentu Nauk Społecznych UNESCO, Międzynarodowe Stowarzyszenie Sędziów dla Nieletnich, Międzynarodowe Stowarzyszenie Wychowawców Młodzieży Trudnej, Międzynarodową Unię Organizacji Rodzinnych, Międzynarodowe Katolickie Biuro Spraw Dziecka. W roku 1955 odbył się w Genewie specjalny kongres Narodów Zjednoczonych, poświęcony kryzysowi nieletnich. Referaty i dane przedłożone przez jego uczestników wzbogaciły poważnie wiedzę o zagadnieniach buntu i przestępczości w skali całego świata. Znane są wreszcie z prasy i z literatury europejskiej i amerykańskiej wypowiedzi osobistości znających problem bezpośrednio, bądź w jego aspekcie kryminalnym, jak na przykład wypowiedzi Edgara Hoovera, dyrektora amerykańskiego FBI (Federal Board of Investigation), bądź pedagogicznym, jak między wieloma innymi stanowisko anglikańskiego pastora Huddlestona, który pracuje stale wśród południowo-afrykańskich band *tsotsi*, bądź wreszcie w aspekcie osobistym, jak wynurzenia najsłynniejszego ostatnio pisarza i teoretyka *Beat Generation* Jacka Kerouca.

Mimo tego bogactwa źródeł, statystyka porównawcza przestępczości młodzieży w różnych krajach świata jest, jak dotąd, dość względna i fragmentaryczna. Pierwszym powodem tego stanu rzeczy jest fakt, że nie wszystkie kraje mają już osobne sądownictwo dla nieletnich; Maroko na przykład nie posiadało go do niedawna, a dzieci przyłapywane na poważniejszych wykroczeniach były po prostu „zajmowane", jak koń w szkodzie, i odbierane z „kozy" mniej więcej po tygodniu. Nawet tam, gdzie sądownictwo dla nieletnich istnieje, nie obejmuje ono naturalnie wszystkich młodocianych przestępców. Niemożliwa jest na przykład dokładna ocena stanu rzeczy w Indiach, poza Bombajem i kilkoma ośrodkami wielkomiejskimi, a nawet na prowincji francuskiej bywają fakty ignorowania przez władze miejscowe wypadków przestępczości młodzieży. Inna trudność, jaką przedstawia każda próba porównań statystycz-

nych, to różnice w samej treści kodeksów prawnych. Dotyczą one nie tylko górnej granicy wieku nieletnich. (W poszczególnych stanach Ameryki Północnej waha się ona od 16 do 21 lat). W Stanach Zjednoczonych na przykład można stanąć przed sądem za zwykłe pójście na wagary, choć w praktyce zwykle do tego nie dochodzi. W Maroku natomiast nie uważano do niedawna kradzieży jedzenia przez dzieci za rzecz sprzeczną z prawem.

Mimo wszystkich powyższych zastrzeżeń interesujące wydają się niektóre przykładowe dane, dotyczące przestępczości nieletnich w krajach, gdzie jest ona stosunkowo dokładnie rejestrowana. Tak więc na przykład we Francji stanęło w roku 1956 przed sądem 13 975 młodocianych przestępców, w tym zaledwie 1936 dziewcząt. Jest to cyfra nieco wyższa od danych z roku 1939, lecz znacznie niższa od cyfr z lat wojny i z lat powojennych. W roku 1942 ilość przestępstw młodzieży we Francji wynosiła 34 781, a jeszcze w roku 1948 — 27 638. Gorzej już przedstawia się odsetek poważnych zbrodni w globalnej sumie wykroczeń młodzieżowych. Podczas gdy w roku 1951 sprawy o morderstwo lub ciężkie poranienie wynosiły zaledwie 11% spraw francuskich sądów dla nieletnich, to w roku 1956 osiągnęły już one 17,1%. Innym niepokojącym aspektem zagadnienia jest fakt, że przestępstwa młodzieży, nieraz najbardziej przerażające w swym „bezinteresownym" okrucieństwie, popełniane bywają często przez „złych chłopców z dobrych rodzin" — jak to określa prof. Henri Joubrel w tytule swej ostatniej książki. Problem jest więc o wiele bardziej skomplikowany, aniżeli wydawać się może ludziom, skłonnym rozpatrywać zbrodnię jako prostą i wyłączną funkcję warunków ekonomicznych. Niemniej, jak widzimy, właśnie Francja, która według logiki obiegowych uproszczeń „powinna" mieć najwięcej przestępców, jako kraj „najbardziej zepsuty i zdegenerowany", ma ich właśnie stosunkowo niewielu.

Inaczej ma się rzecz w „zdrowej", „solidnej" Szwajcarii. Przestępczość nieletnich w tym kraiku z malowanki, nietkniętym wojną, skłopotanym tym przede wszystkim, jak by tu nie udusić się w własnych rezerwach dewiz i złota, wzrasta przeciętnie o 25% rocznie. Gwałtowny wzrost liczby wykroczeń w tradycyjnie „moralnych" i również nietkniętych wojną krajach skandynawskich jest faktem zbyt szeroko znanym, aby go tu omawiać szczegółowo. Ciekawe są natomiast niektóre dane liczbowe z niebogatej Grecji, w której należałoby się spodziewać sporej liczby przestępstw bądź wśród młodzieży bezrobotnej, bądź zbuntowanej przeciw społecznym nierównościom. W roku 1956 greckie sądy dla nieletnich rozpatrzyły 3851 spraw. Zaledwie 646 młodocianych przestępców rekrutowało

się jednak spośród bezrobotnych, a zaledwie 15 ze środowisk notorycznych włóczęgów. 1990, a więc przeszło połowa spraw sądowych, dotyczyła wykroczeń studentów, dzieci urzędników, drobnych kupców oraz przedstawicieli wolnych zawodów. Jak widać więc, także w Grecji „nic się nie zgadza" z rozsądnymi, ekonomicznymi przewidywaniami.

Jeżeli chodzi o przestępczość nieletnich w USA, a więc w kraju, gdzie działają już dzisiaj w pełni te czynniki cywilizacji technicznej, które w Europie zaczynają się dopiero zarysowywać, to wiadomo na ogół, że sytuacja jest tam bardzo niepokojąca. Mimo to jednak, że „na ogół wiadomo", cyfry szczegółowe są wstrząsające. Według sprawozdania FBI (Federal Board of Investigation), od roku 1950 „przyrost zbrodni" wśród nieletnich, a nieraz po prostu wśród dzieci, przerasta CZTEROKROTNIE przyrost naturalny. Pół miliona młodzieży amerykańskiej staje co roku przed sądami dla nieletnich, a pamiętać trzeba, że w praktyce krok taki stosuje się tylko w razie poważniejszego wykroczenia, psychologia amerykańska bowiem, jak wiadomo, zaleca unikania wszelkich drastycznych posunięć dyscyplinarnych, które grożą, jej zdaniem, „załamaniem osobowości" dziecka. Nawet ta ogromna cyfra sądzonych jednakże nie oddaje jeszcze grozy sytuacji, jeśli się nie doda, że 40% owych młodocianych przestępców nie ukończyło czternastego roku życia.

Dyrektor FBI, Edgar Hoover, podkreślił także w swym sprawozdaniu z roku 1957 niesłychane okrucieństwo owych młodocianych gangsterów, „spotykane przedtem jedynie u zwyrodniałych bandytów". „Wykroczenia" kilkunastoletnich band amerykańskich sprawiają czasem rzeczywiście wrażenie obłędnej, koszmarnej fikcji, która nie może naprawdę BYĆ i którą nawet wyobraźnia pragnie ominąć. Ale to nie jest fikcja. To się dzieje: 30 chłopców od 14 do 18 lat morduje długo, systematycznie, ciosami noży i rur żelaznych sparaliżowanego kolegę. Nie znali go nawet. Znalazł się przypadkowo w ich dzielnicy... Grupa młodzieży w tym samym wieku, zatrzymana w Michigan, ma trzydzieści morderstw na swoim koncie... Czternastoletni chłopiec zabija z premedytacją nielubianego nauczyciela... W ciągu sześciu miesięcy roku 1957 policja nowojorska zatrzymała sto dziesięć rywalizujących band w samym Nowym Jorku. Wiek uczestników: 14—17 lat. Ilość wzajemnych morderstw w jednym półroczu: 22.

Wszystko to nie są zresztą wypadki odosobnione. To jest to, co „się dzieje" w kraju, który przoduje dzisiaj w technice, w psychologii, w szansach osobistej kariery dla każdego. To się dzieje. I to wzrasta.

Na tle powyższych, fragmentarycznych rzecz jasna, informacji

o przestępczości nieletnich w krajach dobrobytu, cywilizacji, serdecznej troski o młode pokolenie, znacznie prościej, nieomal rzec można „optymistycznie", przedstawia się sprawa kryzysu młodzieży w Afryce Południowej czy w Indiach. Południowo-afrykańskie bandy *tsotsi* są groźne, ponieważ są pokrzywdzone. Ich bunt kieruje się przeciw zjawiskom tragicznym zapewne, jak rasizm czy brak perspektyw osobistego awansu, ale sama historia, jak się wydaje, pracuje przeciw powodom tego buntu. Wyzwolenie ludów kolonialnych, ich postęp kulturalny i gospodarczy to z pewnością nie są sprawy łatwe ani bezkrwawe. Czy jednak nie okaże się w ostatecznym rozrachunku, że nadchodząca cywilizacja jest sprawniejsza w dawaniu chleba i parlamentów, aniżeli w dawaniu — sensu istnienia?

Nieco inne niż w Afryce, ale również mniej skomplikowane niż w krajach technicznie przodujących, są młodzieżowe kłopoty w Indiach. 94,9% przestępstw nieletnich ma tam miejsce w ośrodkach miejskich i przemysłowych, w których mieszka obecnie 24,5 miliona młodzieży, podczas gdy 145 milionów mieszka na wsi. 65% młodych mieszkańców miast przybyło tam jednakże bardzo niedawno i proces ich „demoralizacji" przypomina, jak się wydaje, kryzys jakiemu ulega na jakiś czas młodzież na całym świecie w toku gwałtownej urbanizacji. Zdarza się też podobno nieraz, że młoda i w dużej mierze eksperymentalna gospodarka Indii oraz dalekie od doskonałości stosunki personalne podkopują w tamtejszej młodzieży wiarę w sens własnych wysiłków.

Podobna do powyższej sytuacja panuje w wielu krajach, które weszły lub wchodzą na drogę szybkiego postępu i uczą się dopiero „techniki niepodległości". Delegat Egiptu na kongres ONZ w roku 1955 opisywał trudności młodzieży w swej ojczyźnie w sposób niemal analogiczny.

Jest rzeczą jasną, że przestępczość młodzieży wywołana opisanym wyżej kontekstem warunków nie staje się sama przez się mniejszym złem. Po pierwsze zakorzeniona jest ona raczej w przeszłości, lub w przejściowej teraźniejszości kraju, a nie — jak w USA na przykład — w najgłębszym nurcie kierunku rozwojowego nadchodzącej cywilizacji. Po drugie zaś: przestępstwa młodzieży w krajach niżej rozwiniętych nie mają zwykle charakteru okrucieństw „bezinteresownych", okrucieństw, rzec można, „przeciw samej istocie życia", jakie cechują zbrodnie nieletnich Szwedów czy Amerykanów. Dlatego też, chociaż przestępczość w Azji czy Afryce musi budzić zrozumiałą troskę, nie wydaje się ona aż tak tragiczna i aż tak niepokojąca.

Jakkolwiek szerokie kręgi zatacza, jak widzimy, dramat przestępczości nieletnich, to nie sama przestępczość wydaje się sednem kryzysu młodzieży. „Bunt przeciw istocie życia", którego skrajnym, desperackim wyrazem są akty gwałtu i zbrodni, ogarnia, jak już wspomnieliśmy, znacznie szersze środowiska. Powaga tego faktu nie leży w tym jedynie, że właśnie z owych środowisk „zbuntowanych" wywodzi się największa liczba przestępców (według angielskich danych 67% sądzonych przez sądy dla nieletnich to członkowie band i „gangów" *Teddy Boys*). Nie ma powodu do przypuszczeń, ażeby wszyscy przedstawiciele *Beat Generations* wszystkich narodowości mieli dojść nieuchronnie do zbrodni. Są natomiast wszelkie powody, by w ich rozrywkach, ich reakcjach, ich skłonnościach widzieć potężniejący z każdym dniem nurt kształtowania się faktycznej „kultury masowej", „kultury" zagarniającej coraz szersze kręgi rzeczywistych twórców jutra, podczas gdy jego twórcy „urzędowi" i „honorowi": intelektualiści, pisarze, myśliciele radzą z całą powagą i we własnym, zamkniętym kręgu o „pluralistycznej kulturze humanistycznej".

Nie tu miejsce na szczegółowe rozpatrywanie powodów „buntu przeciw istocie życia". Znamy je zresztą wszyscy — po trosze: kryzys rodziny i dehumanizacja stosunków społecznych, oświata, która uczy używania formuł i wiadomości, a nie uczy bezinteresownego używania własnego umysłu, ciśnienie tempa życia, ciśnienie haseł konsumpcyjnych, ciśnienie rywalizacji. I wreszcie — ów najniebezpieczniejszy bodaj aspekt dehumanizacji intelektualnej: myślenie wycinkowe, zdolne tylko rejestrować aż do obłędu skłócone nieraz fragmenty wiedzy i rzeczywistości, zamiast myślenia syntetycznego, które porządkuje wizję świata i tym samym wyzwala niejako z jej koszmaru.

Wszystko to było już nieraz omawiane. Uwagi niniejsze można więc ograniczyć do analizy „punktów dojścia" buntów przeciw życiu. Owe punkty dojścia bowiem bez względu na to, czy wyrażają się upojeniem, zbrodnią czy samobójstwem, narkotykami, jazzem czy zbiorową histerią w rodzaju znanych zajść sztokholmskich — mają jedną cechę wspólną i znamienną — jakkolwiek szokująca może być ta myśl dla niejednego z nas, to przecież cofać się przed nią nie wolno: cechą tą jest swoiste dążenie do absolutu.

„Od wieków całych ludzkość szukała zawsze własnej formy ekstazy, szukała zawsze czegoś, co byłoby autentyczne jak ból czy jak krew, i jednocześnie byłoby „więcej" i „ponad" życiem ludzkim. Możemy nazwać to szukaniem Boga — jeśli pan chce — możemy to nazwać inaczej", — stwierdza jeden z amerykańskich przedsta-

wicieli *Beat Generation*, pokolenia urzeczonych, w wywiadzie dla „New York Post". „Tak: używamy narkotyków. Tak: poddajemy się jazzowi. Poddajemy się wszelkiej furii życia. To nie jest bezcelowy kaprys, snobizm, moda. To są środki zdobycia — ekstazy"

„Bunt przeciw istocie życia" nie jest więc, jak widzimy, jakimś zanikiem potrzeby wartości w ogóle. Jeśli stanowi niewątpliwie zwyrodnienie tej potrzeby, jeśli jest desperacką, chorą i niedorzeczną drogą do „jakiejś" prawdy, to warto przecie zapytać szczerze, jakie drogi, oprócz zmysłowego zapamiętania, pozostały dziś „autentyczne", pozostały, w powszechnym, młodym odczuciu „czyste" — od „ propagandy", od „moralizowania", od „drętwej mowy"? Jeśli spojrzymy na dzieje kultury ostatnich kilkudziesięciu lat — w skali „cywilizowanego" świata, a nie w skali jakiegoś pojedynczego życia czy kraju — proces dewaluacji wartości. mitów, a nawet praktycznych ambicji ludzkich musi ukazać się z niezaprzeczalną wyrazistością. .A przecież, jak twierdzi Gandhi „wolność w świecie i spokój wobec niego osiąga się tylko wtedy, gdy ma się za co bez wahania umrzeć". Czemu więc mielibyśmy dzisiaj udawać, że „nie rozumiemy" młodych ludzi w Nowym Jorku i w Londynie, w Krakowie, w Tokio i w Sophiatown, którzy, świadomie lub nie, usiłują wydostać się „ponad i poza" drętwy ład naszego życia i próbują uczynić to środkami, które — w ich odczuciu — pozostały prawdziwe: zapamiętaniem i wrzawą, alkoholem, narkotykiem, absurdem, zbrodnią... Przecież przeraźliwe, gromadne i brutalne „ekstazy" nie są rzeczą nową. Były nieraz. Były chyba wtedy, gdy nie widziano innych dróg „poza i ponad" — dróg dość „czystych" i dość porywających.

Maria Garnysz

ROMAN BRANDSTAETTER

DOJRZEWANIE

z poematu: *Winogrona Antygony*

I cóż z tego, że mnie kocha
Cedrowy Hajmon,
Piękny jak saficki wiersz,
Że kładzie pocałunek
Na pierścieniu naszych samotnych zaślubin.

Jestem domem niezamieszkałym przez miłość,
Jestem domem na przedmieściu.
Ćmy, nietoperze i sowy
Fruwają jak dogasające ogarki
W ciemności
Moich pomarszczonych myśli.

Jestem tylko pytaniem.
Odpowiedzią jest moja niewiara,
Zasłaniająca jak zapuszczona kotara
Wrota prowadzące do komnaty
Rozbitych posągów.

Mózg miał zbawić serce,
Ale okazało się, że jest głupszy od serca,
Chociaż potrafił stworzyć
Sztukę pisania
I poetykę złotych zdań,
I młot i nóż,
I koła obracające się dokoła osi,
I ptaka latającego szybciej od dźwięku.

Serce miało zbawić mózg,
Ale okazało się, że można zabijać
Z czystym sumieniem

I spokojnie spać,
I śnić o aniołach
Spożywających krew
W domach niezamieszkałych przez miłość.

Wszystko jest pułapką
Portretem smutku i rozczarowaniem.
Pod ciężarem dojrzałych jabłek
Z trzaskiem pękają gałęzie.
Dojrzewajmy do śmierci,
Dojrzewajmy.
Jeżeli moje jestestwo codziennie
Rozbija się o próg rzeczy znikomych,
Jeżeli rozpacz jak pilot
Codziennie wprowadza do portu
Mój okręt,
Jeżeli portem i łamaczem fal
Są treny śpiewane przez przeczucia,
Jeżeli każdy dogmat
Uskrzydlony jest przeczeniami,
Jeżeli pomiędzy człowiekiem a człowiekiem
Biegnie niezbadana granica,
Którą tylko przemytnicy
O węchu psa i oku browninga
Potrafią wytropić,
Jeżeli pomiędzy przeznaczeniem a przypadkiem
Jest tak drobna różnica
Jak między włosem a jego cieniem,
Jeżeli w każdej chwili mogę
Być snem bogów, których nie znam —
Jaki sens posiada mój różany ogród,
Któremu pragnę nadać kształt i treść
Mojego życia i mojego ciała
I mojego spojrzenia?

Cóż mogę jeszcze wyjaśnić,
Samotna dziewczyna,
Patrząca na spadający deszcz manny,
Który w każdej chwili,
Z równą logiką, może się okazać
Ogniem siarczanych wulkanów.
Dojrzewajmy do śmierci,
Dojrzewajmy.

MEDYTACJE NAD PASCALEM

Powiedz, czy jeszcze widzisz mnie. Hajmonie?
Nie mów. Ja nie chcę znać twej odpowiedzi.
Nie. Raczej powiedz, ale powiedz prawdę,
Powiedz mi jaką mnie widzisz w tej chwili,
Abym wiedziała kim naprawdę jestem.

Ze stu zamiarów i ze stu uczynków
Jak z gliny jedna ludzka twarz powstaje.
Jedna twarz ludzka. Pomyśl ile czynów,
Ile zamiarów składa się na jeden,
Na jeden zarys twarzy, jedną bruzdę,
Na jedną zmarszczkę.

Wybierz jedną moją myśl,
Jak winne grono,
I wywróż mi z jego smaku
Kim jestem.

Już noc zapadła. Zaświeciłam lampę.
Z portu wiatr niesie słony zapach ryb,
Zmieszany z wonią tropikalnej flory,
W wrzącym ogrodzie, na gałązkach nocy
Wiszą papugi, jak bukiety kwiatów.
Otwieram „Myśli" Pascala i czytam
Na przekór głupcom, którym się wydaje,
Że przecież dzieła Pascala nie mogła
Znać Antygona.
Ludzka głupoto, ślepa i bezduszna,
Widząca tylko koniec swego nosa,
Wiedz, że istnieje inna rzeczywistość,
Co nie zna granic czasu i przestrzeni,
Odległe myśli łączy w jedną całość
I często światło przez ciemność tłumaczy,
Potakiwanie czyta jak przeczenie,
I czas tasuje jak karty, na przemian
Na stół rzucając to przeszłość, to przyszłość,
I w takiej chwili, wbrew prawom historii,
Ale w harmonii z duszą bohatera,
Do rąk mi wciska oprawną w półskórek
Księgę mądrości francuskiego mędrca.

Więc czytam szeptem rozdziały Pascala,
Tak jak się czyta gwiazdy, drzewa, lasy,
Tak jak się czyta jesienne niebiosa,
Trzymając księgę na drżących kolanach:
„Nie wiedząc po co przyszłam na ten świat,
Nie wiem kim jestem i co tutaj znaczę,
Czym jest me ciało, me zmysły i dusza
I czemu z całej wieczności wybrano
Tę jedną chwilę na czas mego życia.
Jest we mnie wielka nieświadomość rzeczy.
Widzę straszliwe przestrzenie wszechświata.
A w nich maleńką mieliznę do której
Jestem mym ciałem jak pies przywiązana.
Nieskończonością zewsząd osaczona
Jak wrogim wojskiem, nieomylnie wiem.
Że kiedyś przyjdzie do mnie śmierć i będzie
Znów jeszcze jednym znakiem tych procesów,
Których nie umiem objąć świadomością".

Spadają gwiazdy.
Niebo się kruszy,
Wejdź, Hajmonie, do mojej komnaty.
Wróżebne winogrona są bardzo słodkie.

POGRZEB METAFORYCZNY

We fałdach luźnej szaty
Za zasłoną rozplecionych warkoczy
Ukryłam kiść winogron,
Okrągłą metaforę,
Wyobrażającą
Ziemię i urnę.

Idę przez puste ulice,
O, piękne panny tebańskie,
I stąpając na końcach palców
Mijam straże nocne,
Które przepuszczają mnie bezszelestnie
Przez bramę i most,
Gdyż sądzą, że jestem ich snem,
Podczas gdy w rzeczywistości
Jestem tym, przed czym zawsze się broniłam,

Co jest mi przeciwne,
Czego nie stworzyłam,
Czego nie umiałam objąć ramionami,
Czego nie mogę zrozumieć,
Co nie jest moim celem,
Ani moim ciałem,
Ani moją nocą miłosną.

Spełniając obowiązek, w który nie wierzę,
Umieram za fikcję. Trudno, ach, trudno.
Są niekiedy fikcje tak mądre i szlachetne,
Że warto w nie uwierzyć,
Choćby nawet ta wiara
Miała być pozorna.
Jak wielkie mnóstwo głów
Padło do wiklinowego kosza,
Dlatego tylko, że nie chciało przyznać
Wyższości cudzego złudzenia
Nad własnym.
Nie licytujmy złudzeń,
Zwłaszcza jeśli one mają być
Synonimem miłości i prawdy,
Pracy i spoczynku.

Idę do ciała, idę do ciała,
Które jest poza życiem,
Jak poza szkłem.

W profilu młodzieńczej twarzy
Mojego brata
Jest pamięć śmierci,
Tej wielkiej godności człowieka,
Która wywyższa go
Nad nieśmiertelnych bogów.
Uwierzę w nich,
Gdy będą umierali jak ludzie,
Kamienowani,
Krzyżowani,
Ścinani,
Rozstrzeliwani.

Wyjmuję z fałd luźnej sukni
Kiść winogron,

I rzucam je na zwłoki brata
Nieczułą i obojętną dłonią,
Tak jak się rzuca głodnemu psu
Kęs chleba lub ogryzioną kość.
Niekiedy trzeba zginąć
Za prawdę jednej metafory.

MOTYLE KRÓLA KREONA

W kryształowym pałacu
Jarzą się lampy.
Dworzanie,
Łucznicy ogłady,
Suche. połamane łodygi
O ustach szerokich jak pochwalne ody
Przechadzają się po ogrodach,
A zausznicy
Leżą u królewskiego łoża
Jak rozkwitające kobierce.
Warty prezentują broń
I trzaskają obcasami
Przed światłem, płonącym
Do późnej nocy
W komnatach Kreona,
Który wprawdzie przez dwanaście godzin
Odbierał defiladę
Na placu swojego imienia,
Ale teraz wciąż pracuje
Dla dobra narodu,
Nie zważając na ćmy
Pukające rudymi łebkami
Do jego okna.
Przed zamkniętymi drzwiami
Dworzanie,
Srebrni serafinowie posłuszeństwa
O twarzach tych, którzy im rozkazują,
Zdejmują kapelusze
I schylają głowy
I zginają kolana,
A dokoła fruwają,
Donosiciele — potulne, secesyjne aniołki
W obłokach anonimowych listów
I podsłuchanych szeptów.

Tebański władca o chaplinowskich wąsikach
Z wieńcem laurowym na czole
— Zapomniał go zdjąć po uroczystościach —
Czyta traktat
O racjonaliźmie niewzruszonych przykazań,
W którym każde słowo
Rozumowo potwierdza to,
Co irracjonalistycznie
Przemyślał
Bóg kamerlokajów
Bóg podnóżków,
Bóg ludzi zgiętych w pokłonach,
Bóg prowokacji,
Oglądający z lubością
Kolekcję przykazań
Wbitych na szpilki
W oszklonych pudłach
Jak motyle.

Oto granatowe przykazanie
Nakrapiane żółtymi plamkami:
Nie będziesz myślał.
To zaś zielone
Z fioletowymi rąbkami
Jak filigranowym haftem:
Będziesz bezradny.
To o skrzydłach jak z miki,
Przeźroczyste z seledynowym odcieniem:
Prawdą nie jest to,
Co jest prawdą,
Ale co powinno być prawdą.

Wstaje dzień.
Przerażeni ludzie
Po cudem przeżytej nocy
— Trwoga jest ostatnim odruchem
Ich człowieczeństwa —
Zamykają się
W księgach owidiuszowskich przemian
Mgły, chmur, drzew i potoków,
Albo martwych przedmiotów.
I biorą na siebie kształty
Kosów i szczygłów, koni i wołów,

Stołów i krzeseł, lamp i szaf,
Albo nieustannie pomniejszają się,
Niekiedy do rozmiarów szpilki,
Byleby móc pozostać sobą.
Byleby nie stracić
Swojej indywidualności,
Byleby zachować oblicze.

Ale próżne są ich zabiegi.
Zausznik w puszystych bokobrodach,
Specjalista od tropienia przemian
Nieomylnie demaskuje
Ludzi przeobrażonych,
Sprowadzając ich
Za pomocą różdżki czarodziejskiej
Do dawnych kształtów i wymiarów.

O takiej porze stanęłam przed Kreonem,
Przed płomieniem o orlim nosie
I w szkarłatnych rękawiczkach.

Kreon uśmiecha się,
Podnosi rękę,
Jak pętlę uwitą z łuny,
I mówi:
„Ludzie muszą być takimi,
Jakimi ich widzę.
Ponieważ chciałaś być inną,
Jesteś winna śmierci,
Panno Antygono".
A potem pochyla się nad oszklonym pudłem,
Gdzie błyszczy kolorowa kolekcja przykazań,
Wbitych na szpilki
Jak motyle

I milczy.

ROZKAZ KRÓLEWSKI

Ludzie będą podobni do krajobrazów
Bez czasu i bez barwy.
Będą bezlistni.

W ich twarzach nie będzie można utonąć,
Bo będą coraz płytsze.
Osuszymy je jak malaryczne bagna,
Zasypiemy je żwirem i piaskiem,
Jak spleśniałe stawy,
Jak psalmy.

Nastąpi likwidacja przepaści.

Ten, który będzie chciał istnieć
Będzie musiał zrezygnować
Ze stromych brzegów i dna.
Będzie płaski.
Z nizin będzie wołał człowiek.

Roman Brandstaetter

KRZYSZTOF KOZŁOWSKI

ZACHODNIE PRÓBY REFORM GOSPODARCZO-SPOŁECZNYCH

Tematem artykułu będzie przede wszystkim gospodarka francuska. Nie dlatego jednak, by była ona specjalnie typowa dla współczesnego kapitalizmu, tak silnie zróżnicowanego w swych formach i tendencjach rozwojowych, poniekąd wręcz odwrotnie. Właśnie we Francji dają się szczególnie zauważyć pewne przemiany występujące jak gdyby równolegle do niektórych procesów charakteryzujących ekonomię krajów socjalistycznych. Ta swoistego rodzaju zbieżność doświadczeń na szeregu odcinkach wynika w gruncie rzeczy z konieczności rozwiązania ogólniejszych problemów — wykraczających często poza dziedzinę ściśle gospodarczą — problemów wspólnych, jak się wydaje obu systemom ekonomicznym. Nie od rzeczy więc będzie przyjrzeć się na przykładzie Francji niektórym aktualnym trudnościom gospodarczym i proponowanym środkom zaradczym, stosowanym w odmiennych niż nasze warunkach i w oparciu o odmienne zasady działania. Jeżeli tak często podkreślamy dzisiaj różnice pomiędzy obecną rzeczywistością gospodarczą na Zachodzie a klasycznym, dziewiętnastowiecznym modelem kapitalizmu — to opieramy się zdaniem Albertiniego („Économie et Humanisme", maj—czerwiec 1958, nr 111) na następującym podstawowym fakcie: jesteśmy mianowicie świadkami zaniku indywidualnego charakteru decyzji podejmowanych przez przedsiębiorcę, a także zaniku izolacji, w jakiej pozostawały poszczególne przedsiębiorstwa. W rezultacie zmniejszyła się wybitnie rola przedsiębiorcy na rzecz potężnych grup przedsiębiorstw, jakkolwiek rozporządza on obecnie w swej działalności niewspółmiernie większą ilością wszelakiego rodzaju informacji. Koncentracja życia gospodarczego spowodowała zastąpienie anonimowych praw ekonomicznych przez decyzje określonych choć różnorodnych podmiotów gospodarczych, stojących jednak na zewnątrz podstawowej komórki organizmu ekonomicznego, jaką w klasycznym modelu było przedsiębiorstwo. Zmienił się także cha-

rakter i formy współczesnych kryzysów gospodarczych. O ile więc w okresie międzywojennym kryzys oznaczał zastój gospodarczy znamionujący sytuację, w której globalna podaż przewyższała globalny popyt, o tyle od chwili zakończenia wojny występuje zjawisko odwrotne, polegające na przewadze globalnego popytu nad globalną podażą, zjawisko zwane krótko inflacją. Z punktu widzenia monetarnego mamy w tym ostatnim wypadku do czynienia z zakłóceniem równowagi pomiędzy masą środków pieniężnych a pozostającą do dyspozycji masą towarową. Ekonomiści francuscy sformułowali jeszcze nieco inną definicję inflacji, w myśl której zakłócenie równowagi zachodzi pomiędzy dochodem narodowym (czyli tym, co zostało wyprodukowane w ciągu roku) a wydatkami narodowymi, czyli sumą przeznaczoną w tym czasie na konsumpcję, inwestycje i wydatki publiczne.

Przyczyny takiego stanu rzeczy są zazwyczaj dwojakie: po pierwsze monetarne, polegające na szybkim wzroście wydatków państwowych, których źródłem są nie podatki, lecz chroniczny deficyt budżetowy. W przypadku Francji wydatki publiczne wynoszą 40% dochodu narodowego (wojna algierska!), z chwilą gdy dochód państwa stanowi jedną czwartą francuskiego dochodu narodowego (rok 1956).

Druga ze wspomnianych przyczyn, będąca bądź to bezpośrednim skutkiem zniszczeń wojennych (szczególnie zniszczenia przemysłu), bądź rezultatem ekspansji, a co za tym idzie gwałtownego wzrostu popytu — to niedostateczna produkcyjność w stosunku do potrzeb. Ten zasadniczy brak równowagi pomiędzy konsumpcją a produkcją jest wyrównywany we Francji drogą importu, co z kolei powoduje, rzecz jasna, ujemny bilans handlowy oraz deficyt dewiz równoważony dawniej dzięki zyskom z inwestycji zagranicznych i turystyki. Dziś oba wymienione źródła dochodu zmalały w ogromnej mierze powodując zaostrzenie kryzysu uwydatniającego się szczególnie w dziedzinie surowców i środków spożywczych. Tak więc francuski import produktów rolnych sięga sumy 300 milionów dolarów rocznie. Fakt ten pozostaje w ścisłym związku z ogólną strukturą rolnictwa francuskiego opartego przede wszystkim na drobnych gospodarstwach, pozbawionych dostatecznych kapitałów, niezdolnych do przyswojenia osiągnięć technicznych, niewyspecjalizowanych i bez zorganizowanego odpowiednio zbytu produktów. Skutkiem tego ustawicznie zmniejsza się we Francji powierzchnia uprawna, a także udział rolnictwa w dochodzie narodowym, wynoszący obecnie zaledwie 13% tegoż dochodu, podczas gdy ludność rolnicza stanowi 26% ludności gospodarczo aktywnej. Zanikają również małe gospodarstwa (1—10 ha) a także latyfundia na korzyść gospodarstw

średnich, czyli stosunkowo najbardziej produktywnych. By zdać sobie lepiej sprawę z wytworzonej sytuacji — należy pamiętać, iż równocześnie konsumpcja produktów rolnych we Francji wzrosła w latach 1950—1957 o 30% (stosunkowo i tak mniej, niż globalna konsumpcja na głowę mieszkańca, która podskoczyła w tym okresie aż o 40%).

Obecną gospodarkę francuską charakteryzuje duża dynamika przy równoczesnej, z trudem powstrzymywanej i łagodnej inflacji, szybki wzrost konsumpcji (a w konsekwencji i cen) przy niedostatecznej produkcyjności przemysłu, a głównie rolnictwa. Brak bezrobocia i ujemny bilans płatniczy. Stajemy oto wobec podstawowego problemu, znanego nie tylko szeregowi kapitalistycznych państw europejskich (sytuacja w USA przedstawia się w dużej mierze odwrotnie), lecz także znamiennego dla krajów socjalistycznych: w jaki sposób zapewnić na dalszą metę ekspansję gospodarczą przy równoczesnej konieczności szybkiego, optymalnego zaspokojenia potrzeb konsumpcyjnych — innymi słowy, jak zapewnić stałą i dynamiczną równowagę gospodarczą drogą odpowiedniego podziału dochodu narodowego.

Nie można już dzisiaj poważnie podtrzymywać tezy szkoły liberalnej, jakoby rozwiązanie mogło nastąpić samorzutnie, bez jakiejkolwiek interwencji. Nie wystarczającymi okazały się również koncepcje neoliberalne, dopuszczające możliwość okazjonalnej interwencji państwa w wypadku zakłócenia równowagi. Obecne kryzysy, jakkolwiek nie przybierają tak ostrych i gwałtownych form, jak jeszcze w latach dwudziestych, niemniej zmieniwszy swój charakter stały się uciążliwą nierzadko dolegliwością (np. ostatnia choroba Eisenhowera wywołała na giełdzie nowojorskiej spadek równie nagły, jak ten, który zapoczątkował kryzys w 1929 r. — katastrofa nie nastąpiła jednak). W obliczu narastającej inflacji nie zdały też egzaminu propozycje Keynesa, polegające na pośredniej interwencji państwa, które nie wnikając w zagadnienie ilości, cen i płac reguluje tylko warunki kredytowe i podatkowe. We francuskim życiu politycznym, na przykład, przyjął tę koncepcję odłam byłych radykałów z Mendès-Francem na czele, z chwilą gdy pozostała część tego ugrupowania hołduje nadal „klasycznemu" neoliberalizmowi (m. in. były premier Gaillard). Nie zażegnały także niebezpieczeństwa tradycyjne metody walki z inflacją, jak blokada cen, gwarantowanie płac minimalnych, premie eksportowe czy ochrona celna, podobnie jak nieskutecznymi okazały się próby osłabienia popytu drogą podatków, domiarów, pożyczek czy zmian pieniądza — wszystkie te bowiem doraźne środki nie zastąpią stałej i konsekwentnej polityki ekonomicznej, nie tylko skutecznej w okresach, gdy trzeba odnaleźć zachwianą równowagę gospodarczą, ale

i gwarantującej zarazem harmonijny rozwój drogą przewidywania przyszłych potrzeb i znalezienia środków celem ich zaspokojenia. Tak sformułowana najogólniej idea planowania zrodziła się dopiero pod presją konieczności, a stąd nie świadczy ona bynajmniej o świadomej ewolucji w kierunku etatyzmu.

Pierwsze na większą skalę doświadczenia w dziedzinie gospodarki planowej poczynione zostały na Zachodzie w okresie wojennym, gdy chodziło o użycie wszelkich dostępnych środków dla maksymalnego zaspokojenia bezpośrednich potrzeb. Już przedtem jednak istniały plany częściowe, dotyczące ściśle określonego zakresu działania, jak np. zapoczątkowane w r. 1933 słynne zagospodarowanie doliny rzeki Tennessee w USA, położonej na obszarze 7 różnych stanów amerykańskich. W okresie powojennym, w obliczu powszechnych trudności powstały w szeregu krajów zachodnich całościowe plany-programy — w odróżnieniu od „imperatywnego" charakteru planów gospodarczych w państwach socjalistycznych. I tak np. ogólny „plan" amerykański stanowi właściwie tylko raport dotyczący ekonomicznej działalności rządu za rok ubiegły. Natomiast w Anglii wydaje się corocznie (od 1947 r.) tzw. *Economic Survey*, w którym rząd przedstawia w trakcie debaty budżetowej bilans gospodarczy łącznie z dość mglistymi przewidywaniami na przyszłość, nie zaopatrzonymi jednakże w żadną sankcję. Francuskie z kolei plany gospodarcze którymi zajmiemy się nieco bliżej, złośliwi nazywają „katalogiem życzeń". Są one opracowywane przez zespół 19 komisji i szeregu podkomisji, zwanych *Commissions de modernisation*, pod nadzorem „generalnego komisarza do spraw planu". W skład komisji wchodzą zarówno szefowie przedsiębiorstw, przedstawiciele kadry technicznej, jak i robotnicy. Natomiast komisarz planu ma do swej dyspozycji biuro złożone z czterech „służb": ekonomiczno-statystycznej, technicznej, finansowej i administracyjnej. Gotowy projekt planu jest z kolei przedkładany do zaopiniowania Radzie Ekonomicznej, pełniącej na mocy Konstytucji z 1946 r. rolę doradczą równocześnie w stosunku do ciała ustawodawczego oraz rządu posiadającej jednak przy tym prawo inicjatywy w sprawach gospodarczych. (Uprawnienia te zostały rozszerzone w konstytucji z 1958 r.) W skład Rady wchodzi aż 169 przedstawicieli pracowników fizycznych i administracyjnych, przedsiębiorców, związków zawodowych, rolnictwa, rzemiosła, terenów zamorskich i nauki, a pracujących w kilkunastu różnych komisjach. Zaakceptowany przez Radę projekt planu jest wreszcie przedstawiony przez rząd do zatwierdzenia Zgromadzeniu Narodowemu, które może jedynie bądź to projekt w całości przyjąć, bądź to w całości odrzucić. Cała ta skomplikowana procedura jest po trosze odzwierciedleniem wiary Francuzów w cudowną skuteczność sa-

mych zasad — wystarczyłoby zatem stworzyć doskonałe ramy ustawowe, by rozwiązać automatycznie piętrzące się problemy.

Pierwszy plan „*de modernisation et d'équipement*" trwał w praktyce od 1947 do 1953 r. (przedłużony na skutek wprowadzenia „planu Marshalla"). Stawiał sobie on za zadanie odbudowę zniszczeń, podniesienie stopy życiowej oraz unowocześnienie przemysłu ciężkiego i rolnictwa. W rezultacie największymi osiągnięciami mógł się pochwalić przemysł, którego ogólny wskaźnik rozwoju wzrósł z 79 w 1946 r. do 150 na początku 1952 r. (1938 r. — 100). Drugi z rzędu plan gospodarczy, zapoczątkowany w 1954 r., przewidywał globalny wzrost produkcji o 25% w następstwie podniesienia stopy życiowej o 20% (5% rocznie). Specjalny nacisk położono na budownictwo mieszkaniowe, badania naukowe, standaryzację i specjalizację przedsiębiorstw, unowocześnienie metod pracy w rolnictwie i zwiększenie eksportu.

Wyniki drugiego planu z chwilą jego zakończenia w 1957 r. przeszły oczekiwania. Ogólny wzrost produkcji sięgał 30%, z tym, że o ile produkcja przemysłowa wzrosła o 45%, o tyle rolnicza tylko o 17%. Obecnie Komisariat Planu opracował trzeci z kolei plan gospodarczy (dotychczas jeszcze oficjalnie nie zatwierdzony), obejmujący lata 1958—1961, a uwzględniający w szczególności konieczność szybszego wzmożenia eksportu.

Mówiąc o francuskich planach gospodarczych należy wszakże pamiętać, że mają one jedynie zapewnić prawidłowe funkcjonowanie i rozwój życia gospodarczego, pojętego na wzór kapitalistyczny. Chodzi o utrzymanie równowagi, koordynację poszczególnych dziedzin, a nie o wytyczne kierunku rozwoju społecznego czy o realizację celów natury ideologicznej. Państwo ingerując nawet bezpośrednio w życie gospodarcze nie przestaje być jednak państwem liberalnym, a więc w teorii „neutralnym". Ponadto należy sobie zdać sprawę z bardzo poważnych trudności, i to dwojakiego rodzaju, z jakimi borykają się francuskie organy planujące. Po pierwsze samo opracowanie planu staje się chwilami wręcz niewykonalne na skutek katastrofalnego braku ścisłych danych. Duża część życia gospodarczego wymyka się dotychczas spod dokładniejszych statystyk, stanowiąc wciąż „zaklęte rewiry" nie zawsze ujawnianej działalności przeróżnych „*sociétes anonimes*". Nieśmiałe próby zastosowania na przykład w stosunku do niektórych choćby tylko regionów metody Leontieffa (będącej rodzajem bilansu zestawiającego środki rozporządzalne oraz środki użyte w poszczególnych dziedzinach gospodarki, dzięki czemu można np. uchwycić współzależność tych dziedzin jak również „wąskie gardła") nie mogą przynieść rezultatów, gdyż duża część rubryk wciąż jeszcze świeci białymi plamami.

Zaniedbanie na tym odcinku (w 1939 r. Francja rozporządzała jedynie 15 fachowcami w dziedzinie statystyki) wiąże się z nadal dość powszechnie panującym przekonaniem, iż przywrócenie równowagi gospodarczej kraju jest kwestią zrównoważenia budżetu państwowego, a stąd na nim właśnie trzeba skupić niemal całą uwagę. Nie trudno wykazać, jak bardzo wykrzywiony obraz rzeczywistości otrzymuje się w rezultacie zastosowania tej metody, skoro w krajach kapitalistycznych budżet państwa stanowi przeciętnie tylko 1/3 ogólnego budżetu narodowego.

Druga ze wspomnianych trudności dotyczy możliwości wykonania planu, czyli urzeczywistnienia opracowanego „katalogu życzeń", co w państwie o niespotykanej co prawda centralizacji władzy administracyjnej (ale zupełnej przy tym decentralizacji życia gospodarczego) nie jest zadaniem łatwym. Praktycznie rzecz biorąc — obok planu zatwierdzanego oficjalnie istnieje cały szereg planów poszczególnych przedsiębiorstw. Natomiast realizowany bywa jeszcze inny, nie pokrywający się z poprzednimi. I oto dochodzimy do następnego z zasadniczych problemów wspólnych współczesnej ekonomice. Powstaje mianowicie pytanie, jak pogodzić konieczność skutecznej gospodarki planowej z zachowaniem maksymalnej wolności i autonomii przedsiębiorstw. Chodzi o to, by móc realnie oddziaływać na rzeczywistość gospodarczą w zamierzonym kierunku, a równocześnie nie krępować jej zbytnio dając zatem możliwie najkorzystniejsze warunki rozwoju.

Problem, jak się wydaje, nie polega na doktrynerskim kruszeniu kopii o zaprowadzenie takiej czy innej „idealnej" formy własności środków produkcji: sprawą dużo ważniejszą jest zapewnienie sprawnego działania organizmu gospodarczego, zgodnie z obiektywnymi potrzebami społecznymi.

Francuzi wyszli z założenia, że na to, by móc wpływać na gospodarkę narodową, wystarczy mieć w ręku podstawowe źródła energii, środki transportu i banki. Tak więc zrodziła się zaraz po zakończeniu wojny koncepcja nacjonalizacji szeregu kluczowych przedsiębiorstw, co pozwoliło w rezultacie z jednej strony kierować w pewnym stopniu życiem gospodarczym, a z drugiej zmusiło do opracowania planu na dłuższą metę. Prawie cała nacjonalizacja we Francji została przeprowadzona w ciągu półtora roku (od końca 1944 r. do połowy 1946 r.). Zgromadzenie Narodowe przyjęło ustawę (głosami komunistów, socjalistów i silnego wówczas MRP) właściwie bez debaty i bez ujawnienia istotnych motywów przez poszczególne partie. Z kolei konstytucja z 1946 r. zaleciła nacjonalizację przedsiębiorstw mających charakter „służby publicznej". Żadna jednak dalsza akcja w tym kierunku nie nastąpiła.

Wspomniana ustawa nacjonalizacyjna składa się z ogólnej reguły i szczegółowej listy przedsiębiorstw objętych nacjonalizacją za odpowiednim odszkodowaniem. W zasadzie lista ta wymienia przedsiębiorstwa o kluczowym znaczeniu, mające zarazem charakter monopolistyczny. Tak więc w chwili obecnej znajdują się w ręku państwa kopalnie węgla, elektryczność, gaz, koleje, linie lotnicze, niektóre linie żeglugi morskiej, wielkie banki i towarzystwa ubezpieczeniowe, a także niektóre poważne zakłady przemysłowe (wytwórnie sprzętu lotniczego — SNCA, SNECMA i zakłady Renault).

Mimo, że od chwili nacjonalizacji upłynęło kilkanaście lat, nie zatwierdzono do dziś dnia wspólnego statutu przedsiębiorstw państwowych, a co gorsza — nie zdołano skoordynować ich działalności. Z punktu widzenia prawnego niektóre z nich posiadają, zgodnie z prawem administracyjnym statut przedsiębiorstw publicznych, natomiast większość zachowała formę towarzystw akcyjnych z tym, że udziały państwa wahają się od 51% akcji (koleje) do 100% (banki). Bez względu jednak na to, jak wielki formalnie procent akcji znajduje się w ręku państwa, to ostatnie jest czynnikiem decydującym dzięki prawu mianowania dyrekcji oraz posiadaniu większości w radzie administracyjnej, pełniącej funkcję rady akcjonariuszy, złożonej z reprezentantów państwa, pracowników przedsiębiorstwa, związków zawodowych (na ogół z wykluczeniem CGT) i rzeczoznawców. Także przewodniczący rady administracyjnej jest z reguły mianowany przez państwo, co zresztą stanowi zazwyczaj źródło konfliktu pomiędzy nim a pozostałymi członkami rady (zbierającej się nb. rzadko i słabo zorientowanej w sprawach przedsiębiorstwa). W rezultacie o losach przedsiębiorstwa decyduje w praktyce bądź technokratyczna dyrekcja, bądź sam minister (!) bezpośrednio odpowiedzialny przed Zgromadzeniem Narodowym za działalność przedsiębiorstw państwowych.

Podobnie jak nigdy nie sprecyzowano dostatecznie prawnych podstaw francuskiej gospodarki znacjonalizowanej, tak też nie określono wyraźnie jej roli w całokształcie gospodarki narodowej. Od samego bowiem początku krzyżują się ustawicznie dwie przeciwstawne sobie tendencje. Pierwsza z nich dążąc do przyznania przedsiębiorstwom państwowym pełni autonomii domaga się równocześnie od nich rentowności. Kierunek ten o wyraźnym zabarwieniu technokratycznym zdaje się rezygnować z celów społecznych, dla których owe przedsiębiorstwa zostały upaństwowione, na rzecz upodobnienia ich działalności do wzoru przeciętnego przedsiębiorstwa prywatnego. Chodziłoby zatem o przystosowanie przedsiębiorstw państwowych do otoczenia, w jakim one pracują. Istnieje bowiem opinia, że odseparowanie obu sektorów w systemie konkurencji byłoby iluzją. Ale czy w takim razie warto było podejmo-

wać trud nacjonalizacji, skoro dochód państwa można o wiele prościej podnieść drogą podatków?

Druga natomiast ze wspomnianych tendencji zmierza w kierunku poddania przedsiębiorstw znacjonalizowanych bezpośrednio administracji państwowej. W myśl tej koncepcji celem byłoby nie tyle osiągnięcie możliwie największego dochodu co zapewnienie rozwoju gospodarce narodowej, choćby kosztem deficytu poszczególnych przedsiębiorstw, pokrywanego ze skarbu państwa. Na ten temat słyszy się nb. wiele uwag krytycznych, wychodzących z założenia, iż jest to forma premiowania przedsiębiorców prywatnych, stanowiących klientelę „sektora państwowego".

W praktyce francuskie przedsiębiorstwa państwowe skarżą się na uciążliwą i wieloraką kontrolę techniczną, finansową, ministerialną i parlamentarną (specjalna podkomisja w łonie Zgromadzenia Narodowego). Natomiast brak wciąż wyraźnie zarysowanej ogólnej polityki ekonomicznej ze strony stale zmieniających się władz ministerialnych. Pierwotnie (do roku 1947) wymagano od przedsiębiorstw państwowych za wszelką dosłownie cenę jak największej produkcji i modernizacji zakładów. Później położono nacisk na rentowność i obniżkę kosztów, a wreszcie od 1953 r. poczęto gwałtownie przystosowywać „sektor państwowy" do współpracy w ramach europejskiej wspólnoty ekonomicznej. Analogiczne niedomagania ciążą także na polityce kredytowej. Bank Francji broniąc waluty krajowej traktuje kredyt jako hamulec inflacji w odróżnieniu od ministerstwa Finansów i Spraw Ekonomicznych, które widzi w nim motor rozwoju gospodarczego oraz środek interwencji. Konfliktu nie zażegnała bynajmniej specjalnie powołana wieloosobowa *Conseil National du Credit,* jako że minister formalnie jej przewodniczący nigdy nie zjawia się na comiesięczne posiedzenia zostawiając tym samym inicjatywę gubernatorowi Banku Francji (będącemu zresztą, rzecz jasna, również urzędnikiem państwowym).

Nie ulega wątpliwości, że bezpośrednim skutkiem nacjonalizacji był gwałtowny i imponujący nieraz wzrost produkcji przedsiębiorstw państwowych, jak również szybki postęp techniczny w dziedzinie komunikacji. Produkcja węgla podniosła się o dwadzieścia parę milionów ton, produkcja energii elektrycznej wynosiła w 1954 roku 45 milionów kilowatów, czyli z górą dwukrotnie więcej niż w okresie przedwojennym. Szybkość, sprawność i punktualność kolei francuskich budzić musi podziw, a *Air-France* eksploatuje najdłuższe linie lotnicze świata przy stale wzrastających przewozach, znane są również sukcesy zakładów Renault, bijących na głowę wszystkich swych krajowych konkurentów.

Wymienione osiągnięcia stały się jednak możliwe tylko dzięki gigantycznym (szczególnie początkowo) inwestycjom. Należy przy tym podkreślić, że główny wysiłek skierowano nie tyle na budowę nowych zakładów jak to na ogół czyniono w krajach socjalistycznych, lecz na modernizację już istniejących. Często nie zdajemy sobie sprawy, że średnio 20% dochodu narodowego wysoko rozwiniętych krajów kapitalistycznych przeznaczone jest na inwestycje (przeciętna dla szybko uprzemysławiających się krajów socjalistycznych wynosi 25%). Tak więc np. począwszy od 1947 r. Francuzi inwestowali w swoje kopalnie węgla około 90 miliardów franków rocznie, a nakłady w związku z elektryfikacją kraju sięgały 145 miliardów franków rocznie (rozdzielanych w zależności od tego, czy zwyciężyli w danej chwili zwolennicy elektrowni cieplnych, czy zapór wodnych). W okresie pierwszego planu gospodarczego przeznaczono też między innymi 700 miliardów franków na rozbudowę i elektryfikację linii kolejowych. Jeśli zatem zważymy, że przy tak ogromnych inwestycjach przedsiębiorstwa państwowe pobierają stosunkowo niskie opłaty zatrudnając równocześnie wyjątkowo liczny personel — to nie zdziwi nas fakt, że budżet ich zamyka się corocznie nierzadko kolosalnym deficytem. Przykładowo: deficyt górnictwa węglowego w 1953 r. wyniósł 21 miliardów franków. Natomiast deficyt kolei wzrósł ze 100 miliardów w 1951 r. do 180 miliardów w r. 1955. W konsekwencji na skutek stałych subwencji ze skarbu państwa nie można już znaleźć kryterium rentowności dla przedsiębiorstw „sektora państwowego". Faktem natomiast jest, że ceny produktów i usług świadczonych przez przedsiębiorstwa znacjonalizowane wykazują stosunkowo większą stałość niż w innych działach gospodarki. Również warunki socjalne w omawianych przedsiębiorstwach uległy dalej idącej poprawie niż w większości zakładów prywatnych. Z doświadczeń tych wyprowadza się wnioski, że nacjonalizacja mimo swych niewątpliwych osiągnięć nie jest zabiegiem automatycznie uzdrawiającym gospodarkę narodową. Stanowi ona raczej narzędzie pozwalające skuteczniej realizować przyjętą politykę ekonomiczną (o ile taka w ogóle w danym kraju istnieje) lecz bezpośrednio prowadzi często do poważnych trudności, głównie na skutek kłopotów z amortyzacją inwestycji. Problem ten w pewnym stopniu dużo ostrzej zarysował się w Anglii, gdzie wycofano się częściowo z nacjonalizacji (przynajmniej chwilowo) w przemyśle hutniczym. Także upaństwowienie przemysłu naftowego w Iranie zakończyło się poważnymi niepowodzeniami. Doświadczenia w zakresie nacjonalizacji prowadzą do wniosków, że zarówno, sytuacja konsumenta jak i społeczna pozycja robotnika po etatyzacji nie musi ulegać zasadniczej przemianie. „Wolność konsumpcji", wolność wyboru

dóbr konsumowanych (istniejąca w każdym systemie gospodarczym) jest w praktyce mocno skrępowana bądź to na skutek ograniczonego ilościowo i jakościowo asortymentu towarów bądź to mniej widocznych na oko chwytów konkurencyjnych i reklamowych, determinujących jednak wybór. Inaczej mówiąc następuje mniej lub więcej wyraźne zerwanie kontaktu z producentem — zjawisko wymykające się dotychczasowym formom planowania. Podobnego rodzaju bolączką jest to, że dyrektor przedsiębiorstwa państwowego nie przestaje być w oczach robotnika „patronem", a więc człowiekiem stojącym zasadniczo po drugiej stronie barykady społecznej.

Stajemy zatem wobec trzeciego wielkiego problemu: czy i jak można przebudować strukturę społeczną przedsiębiorstwa (tak prywatnego jak i państwowego), by zrealizować narzucający się skąd inąd postulat współzarządu robotniczego, a tym samym zainteresować robotników wynikami produkcji, nie dopuszczając jednakże do dezorganizacji zakładu. Krótko mówiąc znany nam problem rad robotniczych, bynajmniej nie przez nas zresztą wymyślonych.

Stosunek pomiędzy robotnikiem a zatrudniającym go przedsiębiorcą od dawna stanowi przedmiot rozważań ekonomicznych, socjologicznych, psychologicznych czy etycznych. Z wszystkich wyliczonych względów jest rzeczą niedopuszczalną, by utrzymywała się nadal sytuacja, w której zakład pracy — zabierając ogromną większość czasu i sił osób w nim zatrudnionych — stanowił jedynie źródło zarobków, podczas gdy „właściwe życie" pracowników zaczyna się dopiero z chwilą wyjścia poza próg zakładu. Coraz częściej stosuje się próby dwojakiego rodzaju rozwiązania: w płaszczyźnie poszczególnych zakładów i w płaszczyźnie branż zawodowych.

Pierwsze z wymienionych rozwiązań zostało wprowadzone we Francji zarządzeniem z dnia 22 lutego 1945 przewidującym dla wszystkich zakładów przemysłowych (zatrudniających powyżej 100 ludzi) obowiązkowe „komitety przedsiębiorstw" złożone z pracowników wszystkich kategorii. W maju 1946 r. powyższa decyzja została rozszerzona na przedsiębiorstwa zatrudniające powyżej 50 ludzi. W zasadzie komitety miały być organami konsultacyjnymi w dziedzinie zarządzania przedsiębiorstwem, a także miały prawo wglądu w politykę płac, cen i w zyski przedsiębiorstwa — w praktyce jednak przeszły stosunkowo szybką i niestety charakterystyczną ewolucję. Z jednej strony w ciągu paru lat zmniejszyła się raptownie ich liczba, z drugiej zaś większość funkcjonujących obecnie jeszcze komitetów pełni zaledwie niewielką część zamierzonych pierwotnie zadań. Już w 1955 r. wyniki przeprowadzonej ankiety wskazywały na obumieranie większości komitetów. Wystarczy

stwierdzić, że blisko 90% spośród nich nie posiadało już wówczas w swym łonie komisji ekonomicznych, a tym samym przestało sprawować efektywną kontrolę nad działalnością i rozwojem przedsiębiorstwa. Obecnie komitety faktycznie kierują sprawami społeczno-kulturalnymi, posiadają co najwyżej głos doradczy w kwestiach techniczno-ekonomicznych i są zaledwie skąpo informowane o powziętych przez dyrekcje decyzjach finansowych. Komitety nie potrafiły również spełnić w wielu wypadkach funkcji czynnika pośredniczącego pomiędzy dyrekcją a załogą przedsiębiorstwa. W najlepszym wypadku wyrażają opinię załogi, natomiast nigdy nie mogły się stać kontrpartnerem w stosunku do dyrekcji (znamiennym jest fakt, że ustawowo na czele Komitetu stoi nie kto inny, jak właśnie szef przedsiębiorstwa).

Niepowodzenie komitetów jest w pierwszym rzędzie wynikiem postawy przedsiębiorców francuskich, którzy jeszcze w styczniu 1958 r. ponownie skonstatowali na swym ogólnym zebraniu, iż decyzja i odpowiedzialność kierownictwa przedsiębiorstwa nie może być w żadnym wypadku (z uwagi na dobro zakładu) podzielona. Postawę tę znamionuje przede wszystkim daleko posunięty a dziś anachroniczny paternalizm w stosunku do pracowników, czyli podejście jak najbardziej irytujące klasę robotniczą. Równocześnie zarzucano robotnikom biorącym udział w samorządzie bierność, ciasny egoizm i brak znajomości mechanizmu gospodarczego. Z drugiej strony działalność komitetów została częstokroć zwichnięta na skutek wykorzystywania ich przez poszczególne partie polityczne w rozgrywkach nie mających wiele wspólnego z interesem załogi, a natomiast jeszcze bardziej utrudniających wszelkie rokowania z dyrekcją. Obserwuje się również brak zainteresowania całą akcją ze strony związków zawodowych zajętych całkowicie forsowaniem doraźnych roszczeń rewindykacyjnych w skali dużo szerszej niż teren poszczególnych zakładów pracy.

„Komitety przedsiębiorstw" nie spełniwszy swej i tak ograniczonej roli znalazły się na marginesie walki o prawidłową strukturę socjalno-ekonomiczną, powodując rozczarowanie i zniechęcenie do tego rodzaju częściowych rozwiązań. Zwolennicy samorządu robotniczego uważają, że poprawę sytuacji przyniosłoby stworzenie nadrzędnych, branżowych komisji parytetowych, w których skład wchodziłaby ta sama liczba przedstawicieli patronatu i pracowników. Tego rodzaju komisje pełniły by (na wzór np. rozwiązań holenderskich) zarazem rolę instytucji odwoławczych w stosunku do podległych im przedsiębiorstw i istniejących w nich konfliktów. W dalszej konsekwencji powinno nastąpić przeorganizowanie w tym duchu Rady Ekonomicznej oraz wyposażenie jej w faktyczne uprawnienia w dziedzinie kierowania gospodarką narodową. Na

razie bowiem pomiędzy doradczym ciałem, jakim jest Rada Ekonomiczna, a licznymi, słabymi i również tylko doradczymi „komitetami przedsiębiorstw" istnieje luka wypełniona decyzjami różnorako powiązanych między sobą kierownictw grup przedsiębiorstw. Nie chodzi jedynie o prawo współudziału w opracowywaniu szerszych lub węższych programów gospodarczych, lecz przede wszystkim o możliwość ścisłego kontrolowania i egzekwowania przez przedstawicieli pracowników uzgodnionych uprzednio zasad współzarządzania, współodpowiedzialności i podziału dochodu. Jednakowoż nawet ten minimalistyczny z naszej perspektywy projekt uzdrowienia stosunków daleki jest na razie od realizacji. Dotychczasowe operowanie półśrodkami nie daje i nie może dać pozytywnych rezultatów, dopóki nie przełamane zostaną „spiżowe" prawa „gospodarki zysku", paraliżującej najpożyteczniejsze nawet inicjatywy. I niezawodnie mają rację ci, którzy widzą rozwiązanie zarysowanych problemów nie w „księżycowych" propozycjach, lecz w ustanowieniu gospodarki rzeczywiście służącej zaspokojeniu realnych potrzeb społeczeństwa.

Krzysztof Kozłowski

OMÓWIENIE ANKIETY CZYTELNICZEJ „ZNAKU"

Pierwszą ankietę ogłosił „Znak" w numerze 7-mym (z 1947 r., „Problem nowoczesnej sztuki religijnej"), drugą w numerze 31 (z 1952 r., „Jakie książki odegrały decydującą rolę w ukształtowaniu mego poglądu na świat oraz postawy moralnej"), pierwsze wypowiedzi na temat „formacji katolickiej w dwudziestoleciu" w numerze 42 (z 1957 r.).

Trzy pierwsze ankiety orientowały w zagadnieniach ogólnych, przyniosły odpowiedzi czytelników dla czytelników; czwarta ogłoszona w numerze 50/51 miała służyć pomocą tylko redakcji. Wypowiedzi, opinie, głosy krytyki o całych zeszytach i poszczególnych artykułach miały powiedzieć kto jest ich odbiorcą, jak są przyjmowane i jak działają. Mimo, iż odpowiedzi otrzymaliśmy stosunkowo niewiele, uznaliśmy za celowe podzielenie się wynikami ankiety z czytelnikami. Zdajemy sobie sprawę, że odpowiedź na naszą ankietę wymagała dużego wkładu pracy, czasu i namysłu (mamy przykłady przewertowania kompletów „Znaku" i porównywania „nowego" — po roku 1957, ze „starym" — z lat 1946—1953). Szereg odpowiedzi, szczególnie tych czytelników, którzy „Znak" chętnie i „z obowiązku" pożyczają, sformułowano bez konfrontacji z zeszytami — stąd ich fragmentaryczność. Otrzymaliśmy odpowiedzi z całej Polski: mieszkańcy dużych miast i zagubionych wsi powiedzieli nam, co im się w „Znaku" podoba, czego nie chcą, i choć zebranych wyników nie możemy uważać za opinię wszystkich czytelników, jednak pomogły nam w wysondowaniu poglądów wielu naszych przyjaciół. Pewne dane statystyczne, wydobyte przez nas z ankiety mają charakter tylko orientacyjny.

Nie ze wszystkimi wypowiedziami zgadzamy się (nie możemy np. przyjąć „uzasadnienia" uczestnika ankiety, uważającego artykuł J. Czapskiego o Rozanowie za „zupełnie niepotrzebny w »Znaku«"). Nie rezygnujemy też — mimo, iż wypowiedzi w tej sprawie było dziwnie mało a i te niechętne — z zamieszczania w naszym miesięczniku wybitnych utworów poetyckich czy prozy artystycznej.

Mimo — czasem dość krytycznego — osądzenia niektórych arty-

kułów czy nawet całych zeszytów, niemal wszystkie wypowiedzi uznają za słuszną linię jaką obrał i stara się realizować „Znak". Co się czytelnikom najbardziej podoba? Chyba „szerokość spojrzenia i wszechstronność ujęcia każdego tematu, jak również nowoczesność czy raczej współczesność tematyki".

*

Na ankietę otrzymaliśmy 54 odpowiedzi. Jej najstarszy uczestnik liczy 84 lata — najmłodszy 18; przeciętny wiek uczestników 25 do 35 lat. Czterdziestu uczestników posiada wykształcenie wyższe (w tym jedenastu techniczne); ośmiu średnie (lub niepełne średnie); dwóch podstawowe. Na ankietę odpowiedziało ośmiu księży i dwie zakonnice. Czterdzieści odpowiedzi pochodzi od czytelników zamieszkałych w mieście, siedem — ze wsi. Co do pozostałych odpowiedzi nie można stwierdzić miejscowości zamieszkania. (W samej ankiecie pytania o miejscowość zamieszkania nie było). Odpowiedzi sformułowano rozmaicie; najkrótsza, pisana z wczasów na pocztówce zawiera kilka zdań; najdłuższa to napisana przez księdza na siedemnastu stronach maszynopisu polemika „ze »Znakiem« i współczesnością".

Trzydziestu pięciu uczestników to stali prenumeratorzy; piętnastu kupuje „Znak" w kiosku; główna przyczyna „materialna, nie mogę wyłożyć całej sumy, na raty lżej" — ale też „nie wszystkie numery mi »leżą« — często drukujecie nudziarstwa. Gdyby wszystkie numery »Znaku« miały tak skrojoną problematykę jak ten [50/51], zdobyłbym się na stałą prenumeratę, a jeśli znowu ukaże się jak ten 47?"... Pięciu uczestników nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie.

Duża część odpowiedzi na pierwsze pytanie — „który numer i jakie artykuły podobały ci się najbardziej" — ogranicza się jedynie do wskazania numerów, względnie tych artykułów, które wzbudziły największe zaciekawienie.

Najwięcej zainteresowania, zachwytów ale także zdecydowanych sprzeciwów wywołał numer 50/51, poświęcony zagadnieniom religioznawczym. Trzydzieści dziewięć odpowiedzi uważa go za „najlepszy wśród dotychczas wydanych". Swój wybór uzasadniają niektórzy „trafnymi odpowiedziami na potrzeby intelektualne osób zajmujących się i interesujących się filozofią i historią religii", „stworzeniem imponującego kompendium z wybranych zagadnień religioznawstwa". Znamienny jest głos czytelnika, który cały dorobek „nowego" „Znaku" osądził surowo i krytycznie, uważając, że „niewiele tam było pozycji wartościowych... ale czekałem cierpli-

wie na Wasze opamiętanie się. Ostatni numer (50/51) był dla mnie zaskakującą niespodzianką i satysfakcją nie lada. Przeczytałem go jednym tchem od deski do deski. Jego wielką atrakcyjność widzę w szerokości spojrzenia na rozległą panoramę ludzkiej kultury, w pewnej wielkoduszności poglądowej. Nic bowiem bardziej nudnego jak tępe doktrynerstwo..."

Głosy przeciwników numeru 50/51 stwierdzają natomiast jego „zupełną nieatrakcyjność, nudę i zajmowanie się nieciekawymi sprawami jak np. Upaniszadami".

Dwudziestu siedmiu uczestników oddaje swoje glosy na numer 48 — filozoficzny, uważając jednak, że nie posiada on „znakowego" charakteru. Siedemnaście odpowiedzi uzasadnia wybór „brakiem podręcznika filozofii, szczególnie tomistycznej", a także „brakiem takich książek, względnie publikacji, które omawiałyby inne współczesne kierunki filozoficzne z pozycji tomizmu". Na ogół jednak zeszyt ten uważa się za bardzo potrzebny i na czasie: „Najbardziej podoba mi się numer 50/51, ale najwięcej użyteczny jest chyba 48 — a jak on się przyda młodzieży studenckiej!" Jednak, szczególnie u niehumanistów twierdzono także, że „numer ten zniechęca... odstrasza". Najmniej głosów otrzymał numer 47, poświęcony zagadnieniu pracy. Niemniej są głosy przeciwne. Adiunkt politechniki pisze: „Najbardziej podobał mi się zeszyt 47 poświęcony zagadnieniu pracy. Być może wynika to z faktu, że problemy ekonomiczne i socjalne są mi jako technikowi bliższe niż na przykład literackie czy filozoficzne. Poza tym wydaje mi się, że w tej dziedzinie stan przemyślenia i przedyskutowania zagadnień społecznych zwłaszcza w naszych czasach, tak szybko idących naprzód pod tym względem, jest u nas w Polsce, a konkretnie w kręgu katolickiej inteligencji, daleko niewystarczający". Jedna z wypowiedzi humanistów stwierdza: „Najbardziej podobał mi się numer 47 o pracy. Wpłynął on na udoskonalenie mego światopoglądu". Na ogół nie uzyskał ten zeszyt uznania u czytelników; przeważna ich część uważa go za najgorszy i najmniej ciekawy. „Nie można... wywołać zainteresowania masowego przedmiotem tak dobrze i powszechnie znanym jak praca. Aby pokonać niepopularność, jaką ten temat cieszy się w świadomości ludzkiej, potrzebne jest podejście nader ostrożne oraz metoda psychologicznie dobrze obmyślana. Np. częste ale krótkie poruszanie tego tematu dawkami homeopatycznymi w ciągu długiego czasu, a nie od razu „końską" dozą, która najpracowitszego człowieka może skłonić do wcale niewesołych refleksji". U zwolenników zeszytów specjalnych (o czym niżej) „numery 50/51, 48, 47 świadczą, że praca redakcji krystalizuje się, nabiera rozmachu, jest coraz bardziej doskonała". — „Te zeszyty [48, 50/51] w jasny i prosty sposób udostępniają

przeciętnie inteligentnemu, a słabo przygotowanemu czytelnikowi zagadnienia z zakresu popularyzacji filozofii, głównie tomizmu i religioznawstwa".

Za najlepszy artykuł uznany został „Rachunek sumienia człowieka dorosłego". Ogromna większość wypowiedzi nie uzasadnia, dlaczego właśnie ten artykuł uważa za najlepszy, z nielicznych wynika, że trafniejsze byłoby uznanie go za najpotrzebniejszy. „Zmusza do przemyślenia i wejścia w siebie, choć nie wyobrażam sobie spowiedzi u naszych księży według tego rachunku". Pozytywnie oceniają go księża: „Wpływ »Rachunku sumienia« mogłem jako kapłan stwierdzić w praktyce duszpasterskiej". Nie omawia się również artykułu „ABC tomizmu" o. I. Bocheńskiego (jeden z nielicznych artykułów „starego" „Znaku" wymieniony przez czytelników). Stwierdza się, że jest to „jeden z najlepszych informatorów i wstępów do tomizmu", „stale wart studiowania i komentowania". Duża część odpowiedzi zawiera prośbę o jego przedruk. Podobne żądania zgłaszają czytelnicy wobec artykułu A. Gołubiewa „Dlaczego jestem katolikiem", i T. Mertona „Posiew kontemplacji". Osobna wzmianka należy się „Drodze katechumena" J. Zawieyskiego, która uważana jest za „wstrząsającą i porywającą lekturę". Niektórzy stwierdzają, że „wywołała w gronie znajomych ogromne oburzenie, ale zmusiła także do dyskusji... do przypomnienia sobie wielu rzeczy... do przemyślenia czy wszystko wówczas było dobre i bez plamki. W końcu stwierdziłam, że zamieszanie, jakie wprowadziła, było zbawienne". Ożywioną dyskusję wywołał cykl artykułów o katolikach w USA Marii Garnysz: „Co za świetny cykl, tak piszcie o katolikach w Anglii, Francji, Hiszpanii, o katolikach w Azji, Afryce..." „Najbardziej interesujące są artykuły obrazujące aktualne problemy katolicyzmu w różnych krajach i próby ich analizy — wzorem takich artykułów jest cykl o katolikach w USA". „Najlepszym artykułem czytanym w „Znaku", a może i w ogóle w powojennym czasopiśmiennictwie polskim jest artykuł Marii Garnysz „Katolicy w USA"... rzeczowy... prowadzący do zrozumienia katolicyzmu w jego najróżniejszych postaciach narodowych". „Bestsellerem numeru 46 i nast. uważam artykuł M. Garnysz o katolicyzmie w USA, a tematykę tego artykułu uważam za najważniejszą i najbardziej pożądaną".

Rzecz ciekawa, że (jak zobaczymy niżej przy omawianiu tematów) „Dialogi Karmelitanek" Bernanosa spotkały się z gorącym przyjęciem nie tylko wśród czytelników „Znaku" ale i poza tym kręgiem. „Sztuka Bernanosa wywołała wielkie wrażenie; jest szeroko czytana... Znajomi, którzy nie wiedzieli, że ukazuje się pismo

pod nazwą „Znak" przez „Dialogi" dotarli do niego". „Dialogi sprawiły, że cały szereg moich przyjaciół zetknął się ze »Znakiem«".

A oto zestawienie artykułów w kolejności według uzyskanych głosów: Rachunek sumienia człowieka dorosłego 33; G. Bernanos — Dialogi Karmelitanek 29; o. I. Bocheński — ABC tomizmu 21; M. Garnysz — Katolicy w USA 19; A. Krzyżanowski — Wiek XX 18; A. Gołubiew — Dlaczego jestem katolikiem 18; J. Zawieyski — Droga katechumena 17; T. Merton — Posiew kontemplacji 17; A. Zuberbier — Kościół odpowiedzialny za świat 12; Ch. Journet — Chrześcijaństwo a kultura europejska 11; M. Winowska — Próba wolności 11; H. Malewska — Ku jedności świata 10; J. Maritain — Wielkość i nędza filozofii 9; St. Swieżawski — o roli filozofii i niektórych jej typach 8; S. Weil — Czy walczymy o sprawiedlliwość 8; St. Stomma — Katolicyzm polski w chwili obecnej 5.

Dość łatwo zgodzono się co do odpowiedzi na pytanie, „które tematy z dotychczas poruszanych uważam za najważniejsze". W większości odpowiadający za istotne dla ankiety uważali dwa następne pytania i stąd pierwsze potraktowali marginesowo. Spotyka się odpowiedzi niewiele nam mówiące jak np. „najważniejsze były tematy religijne, bo po to czytamy miesięcznik". Dokładniej sprecyzowane odpowiedzi za najważniejsze uważają „tematy filozoficzne i zajmowane w tej dziedzinie stanowisko naszych katolickich myślicieli". Zaskakujące jest, że na jedenaście odpowiedzi wskazujących na numer 47 o pracy jako na ten, który wzbudził największe zainteresowanie, w odpowiedzi na to pytanie zaledwie dwie stwierdziły, że „najbardziej ważkie to te artykuły, których tematem jest wyjaśnienie poglądów Kościoła na zagadnienia społeczne". Zresztą większość odpowiadających skoncentrowała swoją uwagę na omówieniu i ocenieniu poszczególnych drukowanych artykułów; łączono z tym zapewne i tematy.

Zagadnień, jakie winniśmy w przyszłości poruszyć, jest zdaniem czytelników wiele, ogromnie wiele. Są wypowiedzi, które wyliczają je w porządku alfabetycznym — od archeologii biblijnej do życia wewnętrznego (nie podając uzasadnienia — byłoby o nie zresztą trudno wobec ilości tematów).

Można tu jednak wyróżnić trzy zasadnicze grupy zagadnień. Grupa pierwsza — najliczniejsza — odpowiadających łaknie tematów filozoficznych. „Ogromnie ważne są artykuły mocno stawiające czytelnika we współczesnym świecie, informujące o wszelkich nurtach myśli tak chrześcijan, jak i nie chrześcijan, wskazujące katolikowi jego postawę w świecie". „Wasza odpowiedzialność za kształtowanie poglądów filozoficznych i religijnych jest poważniej-

sza niż za kształtowanie poglądów społeczno-politycznych". „Sądzę, że wobec tak bardzo niskiego wśród naszej inteligencji poziomu przygotowania i wyrobienia w zakresie wiedzy filozoficznej i niechęci lub wręcz nieumiejętności operowania w myśleniu pojęciami abstrakcyjnymi... do tematów, które winny być poruszane na łamach »Znaku« należą filozofia katolicka na tle i w zestawieniu z innymi prądami filozoficznymi". Kilka głosów w tej grupie ostrzega przed „zajmowaniem się tylko historią filozofii, prądami dawno w filozofii przebrzmiałymi i — poza specjalistami — nie dającymi nic współczesnemu człowiekowi... Należy zwrócić większą uwagę na problemy nauk przyrodniczych, także i ścisłych, i filozofii przyrodoznawstwa". Na ogół odpowiedzi nie precyzują jakie zagadnienia filozoficzne należałoby omówić; najczęściej formułuje się krótko: „W »Znaku« szukam tematów filozoficznych względnie pogłębiających kulturę filozoficzną". Pięć głosów domaga się: „filozoficznej krytyki egzystencjalizmu z pozycji filozofii katolickiej". Duża część odpowiadających zdradza pochodzenie swoich zainteresowań filozoficznych: „Marksizm, szkolenie ideologiczne, zmusiło do filozofowania wielu i postawiło problemy żądające odpowiedzi".

Druga grupa — mniej liczna — szuka w „Znaku" tematów teologicznych. Tu również jest mało odpowiedzi wskazujących konkretne zagadnienia teologiczne. Najczęściej spotyka się zarzuty, że „za mało piszecie o sprawach wiary, etyki chrześcijańskiej, życiu modlitwy". „Nie piszecie na tematy, które w jakiś sposób zbliżają naukę objawioną do mentalności dzisiejszego człowieka, ukazujące mu głębię i wspaniałość katolickiej nauki". Za ważne uważa się tematy, które „zaznajamiałyby czytelników z epoką i twórczością wielkich Ojców i Doktorów Kościoła, u których możnaby znaleźć wiele odpowiedzi na trapiące nas pytania". Żąda się od „Znaku" „uaktualnienia" zagadnień religijnych, pokazania ich w praktycznej realizacji. „Wszyscy potrzebujemy takich artykułów, które zapełniłyby ogromne braki w podstawach polskiego katolicyzmu". Ogólnie zaleca się, że „należałoby często powracać do tematów dogmatycznego zaznajamiania czytelników z ogólnymi zasadami wiary i obowiązkami z tej wiary wynikającymi". Dużą uwagę zwraca się na „zapotrzebowanie na takie artykuły, które pomogłyby mi w ugruntowaniu mego światopoglądu i w rozwoju mego życia religijnego". Tutaj należy stwierdzić iż duża część uczestników ankiety chętnie widziałaby ściślejszą współpracę między „Znakiem" a „Tygodnikiem Powszechnym". „,...Nie chciałbym, aby „Znak" zrezygnował z podawania "zasadniczych dań" choćby miał być przez to mniej komunikatywny, choćby miał narazić się na powierzchowny zarzut elitarności. Widziałbym pewną dwutorowość „Znaku" i „Tygodnika" w podcho-

dzeniu do analogicznych tematów — stawianie przez „Znak" zagadnień teoretycznych i pozostawienie ,Tygodnikowi" opracowania ich w bardziej „praktycznej" postaci". Za najważniejsze uważa się tu „pogłębianie tomizmu", „ewangelizację współczesności", „uchrześcijanienie świata".

Z dziedziny artykułów informacyjnych niemal wszyscy zgłaszają zapotrzebowanie na „takie opracowanie tematu: katolicyzm współczesny, jak to zrobiła M. Garnysz; koniecznie omówcie tak katolicyzm na zachodzie". „Nie wiemy właściwie nic o katolicyzmie Zachodu, tego „zgniłego, zmaterializowanego Zachodu", który w ujęciu M. Garnysz wygląda zupełnie inaczej". I jeszcze fragment listu: „Czy pamięta Pan z drukowanego w „Znaku" rachunku sumienia zdanie: „Nie znać encyklik od czasów Leona XIII". Skądże mamy je znać, proszę Pana?" Pytanie to przedkładamy wszystkim redakcjom pism i wydawnictw katolickich w Polsce.

W trzeciej grupie — mało licznej — wszyscy pragną wszystkiego: jest prośba o numer względnie artykuły poświęcone sztukom plastycznym, filmowi („najbardziej popularnej, ale często najbardziej niebezpiecznej rozrywce współczesnego człowieka"). Jest prośba o poruszanie tematów muzycznych („o współczesnej muzyce kościelnej nie wiem nic; czy w ogóle istnieje współczesna muzyka kościelna?"). Zgłoszono zapotrzebowanie na tematy o stosunku chrześcijaństwa do antysemityzmu, o socjologii katolickiej, o „wybitnych działaczach katolickich na polu literatury, sztuki, nauki, w życiu gospodarczym i politycznym". Niejasna jest sprawa literatury pięknej w „Znaku". Niezmiernie mało (zaledwie pięć głosów, w stosunku do dwudziestu dziewięciu, które wyrażają nam „uznanie za druk takiego arcydzieła jak „Dialogi" Bernanosa, które przecież nie ukażą się dzisiaj ani w „Twórczości", ani w „Dialogu") spotykamy wypowiedzi dotyczących propozycji literackich. Uczestnik ankiety, technik jest „zdecydowanym przeciwnikiem umieszczania w „Znaku" wierszy — szkoda miejsca"; humanista uważa podobnie, że „już nie drukujcie poezji i sztuk — czy nie lepiej dać na to miejsce artykuł naukowy. Wiersze drukuje przecież „Tygodnik". W dość czasem szczegółowym wyliczaniu tematów, które należałoby uwzględnić, nie spotykamy — poza czterema głosami — propozycji drukowania prozy literackiej. Zapewne dość nasycony nowościami literackimi rynek wydawniczy nie wywołuje szczególniejszego na nią zapotrzebowania w miesięczniku. Być może są też inne przyczyny.

Zupełnie inaczej układa się tabela nazwisk autorów których należałoby zaprosić do współpracy. Lista jest długa i w kolejności przedstawia się następująco: A. Gołubiew, T. Merton, M. Garnysz, A. Krzyżanowski, M. Winowska, J. Maritain, ks. J. Pietraszko, J. Zawieyski, S. Kisielewski, Z. Kubiak, J. Parandowski, G. Greene,

G. Ricciotti, St. Łoś, R. Guardini, Karol Górski, Konrad Górski, biskup K. Wojtyła, „mnisi z Tyńca, a szczególnie o. P. Rostworowski", o. B. Przybylski, J. M. Święcicki i wielu wielu innych.

Jeszcze przed ogłoszeniem ankiety spotykaliśmy się — ogłaszając numery poświęcone jednemu zagadnieniu — z wielkimi zastrzeżeniami ze strony czytelników. Na trzecie pytanie — numer różnorodny, czy skoncentrowany wokół jednego tematu — zaledwie pięć odpowiedzi stwierdziło, że „jest mi obojętne: zeszyt specjalny czy różnorodny", „byle był dobry, a jak go zredagujecie to Wasza rzecz", a trzy nie odpowiedziało w ogóle na to pytanie. Czterdzieści sześć odpowiedzi uzasadnia swoje stanowisko w tej sprawie; osiemnaście głosów zdecydowanie wypowiada się za „kontynuowaniem dotychczasowej praktyki redakcyjnej: wydawania numerów specjalnych i zeszytów skoncentrowanych wokół jednego tematu". Pewne wypowiedzi świadczą, że taki sposób redagowania pisma uważany jest za redakcyjnie twórczy: „Numer skoncentrowany wokół jednego tematu-zagadnienia świadczy, że Redakcja pracuje celowo, z namysłem, a nie puszcza przypadkowo zebrane artykuły". Większość zwolenników opowiada się za numerem skoncentrowanym, gdyż są „wygodne w korzystaniu", jeden temat można oświetlić od strony różnych nauk, ująć z różnych stron. Wydaje mi się, że w naszych obecnie mocno chaotycznych warunkach bytowania, niesprzyjających koncentracji, a wręcz pełnych „rozbiegania", pośpiechu łatwiej zastanowić się i przemyśleć coś, gdy się „wejdzie" głębiej w jeden temat. Łatwiej się w ten sposób skupić".

Znacznie ostrzej w obronie różnorodności zeszytu występuje szesnastu uczestników. „Niekiedy numery specjalne nie nadają się do czytania, jak 47 i 48". „Jest tyle ciekawych tematów — gdybyście chcieli wszystkie je opracowywać „całościowo", któż zaręczy, że wybrana przez Was „hierarchia zapotrzebowania" będzie dobra". Jeden z odpowiadających stwierdza, że „jeśli „Znak" ma być czytany przez ogół inteligencji, a nie tylko przez specjalistów — to tylko numery różnorodne". Ostro potępia ten rodzaj praktyk redakcyjnych jeden z księży profesorów: „Rozumiem, że tam, gdzie istnieje podaż większa od popytu, jak we Francji, wydawanie numerów specjalnych może mieć rację bytu... Lecz u nas, gdzie faktycznie tylko trzy pisma jak słońce, woda i powietrze ledwie zaspokajają najbardziej palące potrzeby inteligencji katolickiej, raptem aż dwa pisma, bo i „Ateneum Kapłańskie" wybrało tę samobójczą metodę — przestały być ciekawe... więc dość tych błazeństw z imitacją wydawnictw jednorazowych. Prosimy o przywrócenie pismu dawnego charakteru". Dwanaście odpowiedzi wypowiada się za szeroko pojętą koncentracją artykułów wokół wybranego zagadnienia. W „szczegól-

nych" okolicznościach zalecają wydawanie zeszytów specjalnych, nawet „o dość wąskiej tematyce".

Zdecydowana większość czytelników obawia się cyklu artykułów, gdyż „taki cykl może trwać tak długo, że przy czytaniu ostatniego artykułu zapomni się, kiedy wydrukowaliście pierwszy". Zwolennicy różnorodności zeszytów zgadzają się nawet na drukowanie cyklu artykułów — „w niewielkim odstępie czasu" — byle nie numer specjalny. „Projekt cyklu artykułów jako zgodny z naturą i przeznaczeniem czasopisma jest całkiem do przyjęcia a nawet pożądany". Niezadowolenie wywołał fakt, „nieodpowiedzialnego potraktowania bibliografii religijnej. Zupełnie niewskazane jest dzielenie tak ważnego informacyjnego działu na tyle drobnych części. Chyba nie zamierza redakcja tak traktować cyklu artykułów".

Większość wypowiedzi omawia „Zdarzenia" łącznie z częścią artykułową. Stąd i na ten dział przeniesiono spór „zdarzenia różnorodne czy skoncentrowane". Zwolennicy i przeciwnicy tych sposobów redagowania „Zdarzeń" zgodni są przecież w tym, że należy tu umieszczać artykuły krótkie, dobrze informujące. Ponieważ krótkie, może ich być więcej. Stąd tematyka szerzej zakreślona. Przede wszystkim wydarzenia z życia Kościoła; omówienie wybitnych postaci działaczy duchownych i świeckich („coś w rodzaju krótkiego słownika biograficznego współczesnego Kościoła; często słyszy się nazwiska — które nic nam nie mówią; nie wiemy czym się zaznaczyli — i zaznaczają — w swojej działalności. Może wy w redakcji o nich coś wiecie, ale my na prowincji — nic"). Nadto zwiększenia informacji o książkach, o nowoczesnym budownictwie sakralnym, muzyce sakralnej („jeśli na ten temat — muzyki — nic nie możecie napisać w części artykułowej miesięcznika, to napiszcie przynajmniej tu"). Pewne wypowiedzi zwracają uwagę na „aktualność materiałów w Zdarzeniach — piszcie o rzeczach nowych, nieznanych szerszemu ogółowi" — większość uczestników stwierdza jednak, że „dział ten nie musi operować najnowszym materiałem; — mamy tak ogromne braki w wiedzy o świecie, że jeśli nawet omówicie wydarzenia nieaktualne — też będzie dobrze". Często spotyka się prośby o „zamieszczanie więcej notek o wydarzeniach naukowych z dziedziny nauk przyrodniczych". Pewne wypowiedzi stwierdzają, że „dział Zdarzeń jest dla mnie najciekawszy i najważniejszy, szkoda, że objętościowo niewielki".

Dla uzupełnienia wiadomości o wynikach ankiety należy dodać, że czterdziestu trzech uczestników czyta cały „Znak" („rzadko od razu, przeważnie na raty, ale w całości i to przed ukazaniem się na-

stępnego numeru"), sześciu „rozmaicie — jeśli jest ciekawy — tak, jeśli nie — tylko wybrane artykuły"; pięciu nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie.

Czternastu uczestników ankiety „stale i systematycznie traktując to jako swój obowiązek" pożycza „Znak" znajomym. Dwudziestu trzech: „nie mam komu", „w moim środowisku nie interesują się „Znakiem" — więc nie pożyczam", „z mego otoczenia [lekarskiego] nikt go nie czyta, uważając za nieciekawy" i podobnie: „potrzeba podobnego miesięcznika duża, ale obecny „Znak" przynajmniej w moim otoczeniu [lekarskim] nie znajduje chętnych". W tej liczbie cztery odpowiedzi niechętnie wypowiadają się na temat wypożyczania: „nie pożyczam, bo nie oddają, a kompletuję". U siedemnastu uczestników brak odpowiedzi na to pytanie.

*

„Cenię «Znak» bardzo i jestem przekonana, że wraz z «Tygodnikiem Powszechnym» odgrywał on i nadal pełni bardzo zasadniczą rolę w kształtowaniu światopoglądu powojennego pokolenia inteligencji polskiej". (Odp. nr 28 — studentka filozofii).

„«Znak» jest dla mnie pismem trudnym (brak wykształcenia), a jednak w czasie przerwy, w latach 1953—1956, właśnie tego pisma najbardziej mi brakowało". (Odp. nr 4 — „nieuleczalnie chora od 8-mego roku życia").

„Niech «Znak» będzie taki jaki jest". (Odp. nr 38 — kolejarz).

Nadesłane odpowiedzi — podkreślmy i na tym miejscu, że jest ich mało, za mało — świadczą jednak o tym, że «Znak» jest czytany starannie, dokładnie i wnikliwie. Stwierdza czytelnik: „każde nawet drobne potknięcie się, każdy nie dość dopracowany artykuł, nie dość doszlifowana notka bolą mnie, bo to przecież mój «Znak», moje pismo. Z nim wzrastałem, on rozwijał i kształtował mój światopogląd, utrwalał go w trudnych dla mnie chwilach. Pamiętajcie, że jesteście za mnie i za takich jak ja współodpowiedzialni przed Bogiem". Przez czytelników z młodszego i starszego pokolenia jest nasze pismo bacznie śledzone dla sprawdzenia „czy zachowujecie «znakowskie» spojrzenie na rozległy horyzont dziejów kulturalnych ludzkości, to zaciekawienie, a nie wyniosłe i pogardliwe spojrzenie na świat".

Przeprowadzona wyżej analiza wypowiedzi, skonfrontowanie ich ze sobą pozwala nam na wyciągnięcie pewnych wniosków, którymi chcemy podzielić się z czytelnikami, zaznaczając, że są one dość problematyczne ze względu na małą ilość odpowiedzi:

1. *Duża część odpowiadających przyjęła z zadowoleniem fakt ogłoszenia ankiety. Stwierdzono między innymi, że „zabierarałam się nieraz do napisania listu do Redakcji, ale jakoś na dobrych chęciach się kończyło. Teraz na Wasze pytania muszę już odpowiedzieć. Dobrze byłoby, aby ankietę taką powtarzać systematycznie co roku i ogłaszać jej wyniki". Niewielka ilość odpowiedzi jakie otrzymaliśmy nie może nam służyć jako podstawa do uogólnień. Przyjmujemy jednak, że najbardziej oddani przyjaciele (ale tacy, którzy znaleźli czas na skreślenie odpowiedzi; przez dużą część listów przewija się: „brak czasu na czytanie", „brak czasu na pogłębianie wiadomości nie z mojej specjalności zawodowej"), których 50 numerów „Znaku" związało z nami, przemyśleli wiele zagadnień i podzielili się z nami swoimi uwagami. Uznajemy użyteczność systematycznego ogłaszania ankiety poszerzonej o dodatkowe pytania. Zgadzamy się, że „pouczające dla Redakcji i ciekawe dla czytelników będzie porównanie wyników ankiet. Czy wykażą one postęp, ruch, dynamizm, czy marazm — o którym się wiele mówi i którym się nawzajem straszymy — i statyczność". Jesteśmy razem z czytelniczką przekonani, że „na pewno zwiększy się ilość i wartość odpowiedzi".*

2. *Szczegółowo omówiliśmy tematyczne propozycje i żądania czytelników; dwie najliczniejsze grupy zagadnień, które „trzeba stale, systematycznie, w każdym numerze omawiać, to religijne i filozoficzne". Ale nawet wśród uczestników ankiety stawiających na pierwszym miejscu te zagadnienia duża część (17 głosów) zwraca uwagę na zupełny niemal brak w „Znaku" artykułów „z dziedziny pedagogiki, wychowania współczesnego człowieka oraz etyki, której norm nikt nie przestrzega w «epoce wielkich pieców»". Tutaj odpowiedzi zgodnie stwierdzają, że „jest to materiał na cały numer specjalny... rozrzucone tu i ówdzie po «Znaku» artykuły z dziedziny etyki (np. ks. Bardeckiego) nie ratują sytuacji. Zagadnienie trzeba potraktować całościowo".*

   Tym brakom staraliśmy się częściowo zaradzić drukując szereg artykułów na te tematy w numerze 54. Obecnie przygotowujemy zeszyt poświęcony zagadnieniom etycznym.

3. *Najgorętszy spór wywołało pytanie trzecie: numer różnorodny czy specjalny? Jak widzieliśmy jeden i drugi sposób redagowania zeszytów ma swoich oddanych zwolenników i zapalonych przeciwników. Jedni i drudzy przytaczają ważkie racje dla poparcia swego stanowiska. „Umiarkowane" głosy*

dopuszczają możliwość „uznając specyficzne warunki w jakich «Znak» się ukazuje — wydawania dwa lub trzy razy w ciągu roku (ale nie częściej) zeszytów specjalnych", ale zalecają koncentrowanie numeru około jednego zagadnienia, bardzo szeroko pojętego, „choćby wydawało się, że poszczególne artykuły w nim umieszczone nie łączy żadna nić przewodnia".

Przytoczona wypowiedź jest zgodna z naszymi poglądami na tę sprawę. Jedynie w szczególnych okolicznościach (za „okoliczność łagodzącą" wydania zeszytu specjalnego uważa zdecydowany przeciwnik takiego sposobu redagowania pisma np. tydzień filozoficzny na KUL-u) zamierzamy publikować numery specjalne skoncentrowane wyłącznie wokół jednego tematu — zagadnienia.

4. *Równie gorący spór jak zagadnienie: „zeszyt różnorodny czy specjalny" wywołał sposób redagowania działu „Zdarzenia, Książki, Ludzie". Przewijającą się przez dużą część odpowiedzi prośbę o przywrócenie działu „Notujemy", na który składały się informacje o wydarzeniach w dziedzinie kultury, o nowych książkach, zdobyczach techniki, medycyny itp. postaramy się w tej czy nieco innej formie realizować.*

5 *Siedmiu odpowiadających zwraca uwagę „na nadużywanie w Waszym piśmie wyrazów obcych..., które przejrzystość i zrozumienie treści utrudniają, jak np. w nr 50/51" (rolnik, 84 lata). „Gorąco prosić należy w imieniu wszystkich młodych czytelników, aby każdy artykuł zaopatrzyć w odnośniki, choćby dlatego, że czytelnikami tego naprawdę wartościowego pisma są nie tylko filozofowie, ale i tacy jak ja, a ci z kolei nie wszystkich terminów, a czasem i całych wyrażeń nie rozumieją (bo skąd) lub co gorsze rozumieją niewłaściwie". (Uczeń liceum pedagogicznego, 18 lat). Przytoczyliśmy wypowiedzi najstarszego i najmłodszego uczestnika ankiety. Sądzimy, że głosy te winny być wzięte pod uwagę przez katolickie ośrodki wydawnicze. Powszechnie daje się odczuć brak popularnego katolickiego słownika filozoficznego; należałoby temu jak najszybciej zaradzić. (Nawiasem wyjaśniamy, że zaszło pewne nieporozumienie: większość odpowiadających ma nam za złe, że „wypuściliście tak trudny artykuł jak ks. Ignacego Różyckiego «Religijne i filozoficzne pojęcie Boga» nie podając tłumaczenia zawartych w artykule cytatów greckich, które ułatwiłyby zrozumienie i tak ciężkiego tekstu". Uważny czytelnik spostrzeże, że niemal wszystkie cytaty greckie poprzedzone są ich tłumaczeniem; w większości przypadków tłumaczenie i następujący po nim cytat ujęte są w cudzysłów).*

6. *Większość odpowiadających (23) proponuje wprowadzenie stałego działu wskazówek bibliograficznych z dziedziny katolickiej literatury religijnej (lub „nowości religijnych"), zawierającego bardzo krótkie omówienie nowości wydawniczych z tej dziedziny. Jedni proponują, aby „Wskazówki" drukować w każdym zeszycie, inni, aby były to kwartalne wkładki. „Uzyskamy w ten sposób nowy, stale aktualny przewodnik po literaturze religijnej, tak bardzo, zwłaszcza na prowincji, pozbawionej bibliotek i tego rodzaju książek, potrzebny".*

   Postulat ten uznajemy w pełni za słuszny i ogłosimy wkrótce uzupełnienia do „Wskazówek bibliograficznych"... L. Małunowicz za rok 1957 i 1958, oraz przystąpimy do ich kontynuowania. Ze względów technicznych nie możemy drukować oddzielnych wkładek.

7. *Nie możemy wprowadzić ze względu na brak miejsca stałego działu „Korespondencji z czytelnikami" lub „Listów do Redakcji". Niemniej ważkie głosy polemizujące z ogłoszonymi przez nas artykułami drukujemy i nadal zamierzamy drukować.*

8. *Niestety nie możemy spełnić życzenia kilku czytelników, którzy żalą się na małą czcionkę jaką drukujemy „Znak" — szczególnie „Zdarzenia". Ze względów technicznych zmiana czcionki jest dla nas niemożliwa.*

Wszystkim uczestnikom ankiety, wszystkim, którzy nierzadko z ogromną pasją i żarliwością podjęli z nami dyskusję, którzy nie szczędzili nam dobrych rad — za trud włożony i cenne dla nas słowa zachęty serdecznie dziękujemy.

F. B.

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

EVELYN WAUGH

Evelyn Waugh, urodzony w Londynie w 1903 roku, jest jednym z najciekawszych i najwyżej cenionych pisarzy angielskich naszego stulecia.

W jego psychice, a także w jego dziele uderza przede wszystkim różnorodność. Był malarzem, dziennikarzem, podróżnikiem, w czasie ostatniej wojny cenionym za wyjątkową odwagę oficerem; napisał dwie biografie, wiele powieści rozrywkowych, bezlitośnie wyśmiewających pewne kręgi społeczne i cywilizacyjne i kilka powieści na serio.

W psychice tego bardzo bogatego wewnętrznie człowieka znajdujemy różne, nieraz sprzeczne ze sobą cechy: ciekawość świata, dar obserwacji i ostre, nieraz okrutne poczucie humoru i umiłowanie piękna; wrażliwa uczuciowość i głębokie, logiczne dążenie do prawdy łączą się w nim z typową angielską powściągliwością.

W jaki sposób ten człowiek pochodzący ze starej, arystokratycznej, konserwatywnej, mocno związanej z Kościołem anglikańskim rodziny, doszedł do katolicyzmu? Sam Waugh odpowiada na to pytanie z prawdziwie anglosaską zwięzłością w szkicu, który przytoczymy poniżej. Uzupełniamy go dodatkowymi szczegółami biograficznymi.

Droga Evelyn Waugha poprowadziła go przez Oxford, gdzie więcej używał życia, bawił się, obserwował, aniżeli studiował. (Świetny opis życia bogatych studentów i atmosferę Oxfordu znajdujemy w I części najlepszej powieści Waugha pt. *Brideshead Revisited;* „Powrót do Brideshead").

Młody student prawa po dwu latach opuszcza Oxford. Wstępuje do szkoły malarskiej, dopełnia edukacji w Paryżu i zaczyna pracować jako wykładowca w prywatnej szkole. Tam pisze pierwszą swoją książkę: Życiorys A. Rossetti'ego, sławnego malarza prerafaelity. W 1928 roku wydaje pierwszą powieść *Decline and Fall* („Schyłek i upadek"), humorystyczny opis szkoły angielskiej.

W tym czasie Waugh żeni się po raz pierwszy biorąc stosownie do swych ówczesnych przekonań ślub cywilny. Porzuca karierę pedagogiczną, próbuje zawodu reportera, a później, ponieważ dwie pierwsze książki przyniosły mu pewną niezależność materialną, zaczyna zwiedzać świat. Robi objazd krajów basenu śródziemnomorskiego: Palestyna i inne kraje Azji Mniejszej, Egipt i Abisynia. Wszędzie obraca się wśród specjalnego ga-

tunku zamożnych turystów i z tej podróży przywozi materiał do zjadliwej satyrycznej powieści *Pleasure Cruise* („Podróż dla przyjemności").

Nawrócenie przyniosło młodemu pisarzowi ciężki cios: żona, która bardzo wiele zrobiła dla jego literackiej kariery, opuszcza go, nie chcąc słyszeć o religii. Wówczas Evelyn Waugh wyrusza w nową podróż, tym razem do niezbadanych okolic Brazylii. Podróż ta, którą optymiści nazywali niewygodnym piknikiem, a pesymiści pracowitym samobójstwem, nie udała się i pisarz-odkrywca zachował życie tylko dzięki swej wyjątkowej energii. Przywiózł z Brazylii materiał do nowych powieści (*Handfull of Dust* — „Garść prochu"). Kiedy wybucha wojna abisyńska, Waugh zostaje wysłany do Abisynii jako reporter i przywozi materiał do nowej powieści, ostrej i znakomitej satyry na sfery dziennikarskie, *Scoop*.

W 1937 r. Evelyn Waugh żeni się drugi raz (po unieważnieniu pierwszego, zawartego cywilnie małżeństwa) i odtąd mieszka na wsi, pisząc i wychowując swoje dzieci — z przerwą podczas lat wojennych ,które spędza na Krecie, w Libii i Jugosławii. Te lata dały mu okazję do nowej, pełnej okrutnej ironii powieści *Put out more Flags* („Wystawcie sztandary"), która kończy się jednak nutą nadziei.

W 1945 roku Waugh wydaje swoją pierwszą „poważną" powieść, która stała się *bestsellerem* po obydwu stronach oceanu pt. *Brideshead Revisited* („Powrót do Brideshead" — niestety nie wydana w Polsce).

Jest to historia katolickiej rodziny arystokratycznej. W powieści tej pod świetnie oddaną atmosferą Oxfordu i życia w wiejskim, angielskim dworze przewija się głęboki i bardzo dyskretny nurt katolicki. Ale nawet tak dyskretne wprowadzenie Boga do literatury oburzyło niektórych krytyków.

„Nowocześni pisarze próbują przedstawić w pełny sposób umysł i duszę człowieka, pomijając jednakże jego charakter determinujący: fakt, że jest on stworzeniem Boga i ma określony cel. W moich przyszłych książkach będą dwie rzeczy, które zrobią je niepopularnymi: troska o styl i zamysł pełniejszego obrazu człowieka, a to dla mnie znaczy tylko jedno: człowiek w stosunku do Boga". Taką książką jest „Helena" — powieść o św. Helenie, która odkryła drzewo Krzyża.

Mimo wydania tych dwóch książek, wskazujących wyraźnie na pogłębianie się w pisarzu świadomości religijnej, Waugh zachował swe różnorodne oblicze literackie. Może częściowo dlatego, że jest pisarzem kraju, w którym teologowie pisują powieści kryminalne, (jak Ronald Knox), a autorka powieści kryminalnych wydaje traktat o Trójcy św. (jak Dorothy Sayers).

A więc nie dziwmy się — Waugh pisze później ostrą i makabryczną satyrę na cywilizację amerykańską *The Loved one* („Drodzy nieobecni", drukowane we fragmentach w „Przekroju").

W ostatnich latach Waugh wydał jeszcze dwie książki: dwutomową powieść o wojnie: *Men at Arms* („Ludzie pod bronią"), *Officers and*

Gentlemen („Oficerowie i gentlemeni") oraz powieść na tle autobiograficznym *The Ordeal of Gilbert Pinfold* („Bolesna próba Gilberta Pinfolda").

Niejednolitość psychiki Evelyn Waugha jest może właśnie tym elementem, który go doprowadził do Boga: człowiek tak rozdarty między różnymi widzeniami i odczuwaniami świata więcej od innych potrzebował uniwersalności i to właśnie znalazł w Kościele. On sam tak określił skutki swego powrotu do wiary: „Religia daje artyście cudowną równowagę".

A. T.

DLACZEGO RZYM?

Urodziłem się w Anglii, w 1903 roku. Idąc za przykładem moich przodków — nasze drzewo genealogiczne ma pastorów anglikańskich na każdym odgałęzieniu — skłaniałem się zdecydowanie ku religii Kościoła anglikańskiego. Ojciec mój chodził regularnie do kościoła i prowadził wzorowe życie. W całym jego stosunku do religii było przede wszystkim dużo zdrowego rozsądku. Teologią nie interesował się. Nie pociągała go też specjalnie polityka. Głosował tylko na partię konserwatywną, tak jak jego ojciec i dziadek. W tym samym duchu wykonywał swoje obowiązki religijne, skrupulatnie i dokładnie.

Gdy miałem dziesięć lat, napisałem, ośmiozgłoskowym wierszem, jak Hiawatha [1], długi i nudny poemat o czyśćcu i, ku przerażeniu moich rodziców, którzy przecież trafnie oceniali charakter syna, wyraziłem zamiar pójścia do stanu duchownego. Umiałem biegle mówić o ornatach i naukach Erastusa [2]. Sprawom tym oddawałem się z takim samym zapałem, z jakim moi rówieśnicy poszukiwali gniazd ptasich i bawili się koleją na szynach. Stosownie do moich upodobań, umieszczony zostałem w szkole o najbardziej religijnym nastawieniu. Zaledwie doszedłem do lat szesnastu, oświadczyłem najuroczyściej wobec kapelana szkoły, że Boga nie ma. Gdy miałem lat dwadzieścia sześć, zostałem przyjęty do Kościoła katolickiego. Wszystkie późniejsze doświadczenia życiowe posłużyły tylko do ugruntowania mojej lojalności do tej religii.

Jak wytłumaczyć te dziwaczne kaprysy?

Najpierw kilka słów na temat religijności mego dzieciństwa. Niesposób odmówić pewnej realnej wartości memu ówczesnemu zapałowi religijnemu. W gruncie rzeczy była to tylko jakby ulubiona zabawa, jak zbieranie jajek ptasich i kolej na szynach moich kolegów. Moje ówczesne upodobanie dla spraw religii tłumaczy się też po części skłonnością dziedziczną. Były w nim także prawdziwe wzruszenia estetyczne. W ten spo-

[1] Poemat Longfellowa.

[2] Szwajcarski teolog, zwolennik Zwingliego.

sób wielu ludzi przez całe życie ciągnie coś do kościoła. U mnie zbiegało się to jeszcze z okresem dojrzewania.

Moi nieangielscy czytelnicy muszą zrozumieć, że siła, z jaką Kościół anglikański apeluje do poczucia piękna, jest czymś zupełnie osobliwym i jedynym, właściwym tylko tym wyspom.

W innych krajach pierwszy odruch zainteresowania się Kościołem katolickim powstaje w wyobraźni konwertyty pod wpływem zewnętrznej okazałości kultu i bogactwa katolickiej liturgii, które stanowią wybitny kontrast z chłodem i prostotą nabożeństw protestanckich sekt. W Anglii jest wszystko na odwrót. Siła przyciągania działa w innym kierunku. Średniowieczne katedry i kościoły, przepych dworskich ceremonii, który otacza monarchię, długa historyczna przeszłość Canterbury i Yorku, społeczna organizacja parafii wiejskich, tradycyjna kultura Oksfordu i Cambridge, liturgia pisana w złotym wieku angielskiego języka literackiego — wszystko to stanowi własność Kościoła anglikańskiego. Tymczasem katolicy zbierają się w nowoczesnych budynkach o żałosnym nieraz wyglądzie na nabożeństwa, odprawiane zwykle przez prostych irlandzkich misjonarzy.

Łatwość, z jaką porzuciłem pobożność mego dzieciństwa, najlepiej świadczy o jej płytkości. Jest naturalnie wielu katolików, którzy przynajmniej na pewien okres życia tracą wiarę, zawsze jednak po zaciętej walce, w której chodzi zazwyczaj o zasady moralne. Ja pozbyłem się mojej odziedziczonej po przodkach wiary z tak lekkim sercem, jak gdyby tu chodziło o kurtkę, z której wyrosłem. Stało się to w następujących okolicznościach:

W czasie pierwszej wojny światowej wielu wykładowców uniwersytetów angielskich, patriotycznie nastawionych, zgłaszało się ochotniczo do szkół średnich na stanowiska zajmowane przez młodszych nauczycieli, aby umożliwić im pójście do służby wojskowej. Wtedy to przyszedł do mojej szkoły jeden z czołowych wówczas teologów oksfordzkich, obecnie już biskup. Ten uczony i nabożny człowiek niebacznie przyczynił się do tego, że stałem się ateistą. Raz w czasie lekcji powiedział nam, że żadna z ksiąg Pisma Świętego nie była dziełem tego autora, któremu się ją przypisuje. Potem wdał się z nami w rozważania o naturze Chrystusa, sposobem znanym z VI wieku. Gdy raz utraciłem pewność odziedziczonych zasad wiary, nie byłem już w stanie podążać za jego rozumowaniem. Dla mnie niedostępne były te wyżyny logiki, na których on umiał pogodzić sceptycyzm człowieka ze stanowiskiem duchownego.

W tym samym czasie czytałem rozprawę o człowieku Aleksandra Pope'a. Znalezione w tekście przypisy naprowadziły mnie na lekturę Leibniza i wtedy rozpocząłem na własną rękę studiować na pół zrozumiałe dla mnie zasady metafizyki. W nowej nauce postąpiłem akurat tyle, że mogłem się tylko gruntownie uwikłać w zagadnieniach teorii poznania.

Najprościej było zaniechać dalszych poszukiwań i przyjąć, że człowiek jest w ogóle niezdolny do jakiegokolwiek poznania.

Byłem pedantem i nudziarzem, to nie ulegało wątpliwości. Przypuszczam jednak, że gdybym był katolikiem i uczył się w katolickich szkołach, to przy istnieniu tylu nauczających zakonów znalazłbym kogoś dość cierpliwego na to, by wespół ze mną zastanowił się nad tym, co było rezultatem braku doświadczenia i zbytniej pewności siebie. I jeszcze jedno: gdybym się umacniał duchowo, przystępując do Sakramentów świętych, na pewno zbyt wysoko ceniłbym swoją religię, by wyrzekać się jej tak kapryśnie. Tymczasem w szkole dokładnie już określono mój stan. Miał to być „okres przejściowy", coś zupełnie normalnego u wszystkich zdolnych chłopców. Zdany na własne siły miałem sam znaleźć sobie wyjście.

Dalsze dziesięć lat mego życia to materiał raczej dla powieściopisarza, niż dla eseisty. Czytelnicy, którzy znają moje powieści, zrozumieją może, czym był ten świat, w który poniosła mnie wybujała natura. Dziesięć lat przebywania w tym świecie wystarczyło, żeby mi wykazać, że bez Boga życie w nim, czy gdziekolwiek na ziemi, jest nie tylko niezrozumiałe, ale i niemożliwe do przetrwania.

Wniosek był oczywisty. Teraz powstaje tylko pytanie. Dlaczego Rzym? Katolik, gdy straci wiarę i na nowo odkrywa jej potrzebę, wraca niechybnie do Kościoła, który porzucił. Dlaczego ja nie wróciłem?

W tej sprawie każdy Europejczyk łatwiej znajdzie odpowiedź niż np. Amerykanin. Przypuszczam, że jest rzeczą zupełnie możliwą, żeby ktoś wyrósł i wychował się w niektórych zwłaszcza częściach Stanów Zjednoczonych, nie zdając sobie nigdy sprawy z wyjątkowej pozycji Kościoła w Ameryce. Dla tego człowieka katolicy są tylko jedną z wielu społeczności, które wzbudzają jednakowy podziw i domagają się na równi uznania i lojalności. W Europie to jest niemożliwe. Przez dziewięćset lat Anglia była katolicka, potem protestancka przez wieki; w ostatnim stuleciu przyszedł agnostycyzm. Katolicka struktura leży tu jakby tylko zagrzebana pod warstwą późniejszych przemian. W Anglii, wszystkie dziedziny życia, jej historia, topografia, prawo, archeologia — wszędzie wskazują na katolickie pochodzenie.

Każda podróż zagranicę, dokądkolwiek się pojedzie, ujawnia lokalny i tymczasowy charakter herezyj i schizm, a uniwersalny i wieczny charakter Kościoła. Dla mnie było zupełnie oczywiste, że niemożliwym jest aby pewna herezja czy schizma głosiły prawdę, a Kościół pozostawał w błędzie. Mógłbym tylko przypuszczać, że wszyscy są w błędzie, że cała chrześcijańska nauka o objawieniu jest oszustwem albo nieporozumieniem.

Jeżeli jednak chrześcijańskie objawienie było prawdziwe, to Kościół jest społecznością założoną przez Chrystusa, a wszystkie inne odłamy religijne są dobre tylko w tym stopniu, w jakim udało im się ocalić coś

z tej ogromnej katastrofy, jaką była Wielka Schizma i Reformacja. To było dla mnie tak oczywiste, że nie podlegało nawet dyskusji. Pozostawało jeszcze tylko zbadać historyczne i filozoficzne przekonania, że chrześcijańskie objawienie jest autentycznym objawieniem. Miałem wielkie szczęście poznać światłego i świątobliwego księdza, który podjął się udowodnić mi to. W rezultacie moje przyjęcie do Kościoła było następstwem głębokiego i rozumnego przekonania, a nie tylko kwestią emocji.

Odtąd życie moje jest nieustanną pełną radości podróżą odkrywczą po rozległych obszarach, na których przyznano mi jakby prawa obywatelskie.

Słyszałem o tym, jak niektórzy konwertyci w późniejszym życiu spoglądają z tęsknotą ku zapałowi pierwszych miesięcy wiary. U mnie jest coś przeciwnego. gdy patrzę w przeszłość, zdumiewam się nad własną zarozumiałością, która kazała mi myśleć, że to ja sam dojrzałem do tego, żeby być przyjętym do Kościoła. Zdumiewa mnie także zaufanie księdza, który widział możliwość postępu duchowego w tak jałowej duszy.

Od czasu do czasu moi przyjaciele, którzy są poza Kościołem, proszą mnie o radę. Są rzeczy w Kościele, które ich pociągają, są inne, które odpychają lub intrygują. Do nich zwracam się ze słowami, które są rezultatem moich własnych doświadczeń: „*Come inside*", „Przystań do Kościoła". Nie możesz wiedzieć, czym Kościół jest, jak długo pozostajesz poza nim, choćbyś posiadł wielką biegłość w dziedzinie teologii, cała ta wiedza jest niczym w porównaniu z wiedzą, jaką posiada najprostszy, rzeczywisty członek „Świętych Obcowania".

Evelyn Waugh
tłum. Wiesław Toporowski

GRAHAM GREENE I „BÓG ŁASKI"

Biografia Grahama Greene'a, napisana przez jego przyjaciela, Ronalda Matthewsa (*Mon Ami Graham Greene*, Bruges 1957, Desclée de Brouwer [1]) zawiera następujący opis chrztu wielkiego pisarza:

— Gdzie zostałeś przyjęty do Kościoła, w Londynie czy w Oxfordzie — zapytałem Grahama.

— Ani w Londynie, ani w Oxfordzie. W Nottingham!

— Dziwnie mało »stosowne« miejsce — rzeczywiście. Przypomina notatki petitem w kronice wypadków, o kobiecie, która urodziła dziecko w metro...

— Bo też to było coś w tym rodzaju — przytaknął skwapliwie Graham. — Jak już postanowiliśmy się pobrać z Vivian, wypadało, ażebym

1 Pierwsze wydanie wyszło w Belgii, w języku francuskim.

przeszedł na katolicyzm. Chcieliśmy to załatwić jak najprędzej, więc przy pierwszej okazji zacząłem chodzić na kurs przygotowawczy. To było właśnie w czasie mego trzymiesięcznego stażu dziennikarskiego w Nottingham...

— Jaki był ksiądz, który cię przygotowywał, co to był za człowiek — spytałem.

— Ach, nie miał w sobie nic szczególnie porywającego. Z początku nawet trochę mnie zniechęcał. Człowiek wyobraża sobie surowego, wymagającego intelektualistę. Tymczasem mój ksiądz z Nottingham okazał się rubasznym, korpulentnym poczciwiną w rodzaju owych »wesołych mnichów przy wypitce«, których widuje się na ścianach hallu w nadmorskich pensjonatach z kuchnią domową. Też zresztą był konwertytą. Przedtem był aktorem. Jako ksiądz nie mógł chodzić na przedstawienia, ale jego pokój był zawalony fotosami i czasopismami teatralnymi. W tym pokoju właśnie przygotowywał mnie do chrztu, a czasem także, kiedy gdzieś się spieszył, rozmawialiśmy w autobusie. Dopiero pod koniec mojej nauki przyznałem się, czemu naprawdę przyszedłem: bo chcę się ożenić z katoliczką. »Aha« — mruknął tylko.

— Ale przekonał cię mimo wszystko?

— Zanim jeszcze skończyłem chodzić do niego, byłem intelektualnie przeświadczony o prawdziwości religii katolickiej.

— To wszystko razem brzmi dość chłodno — rzekłem zawiedziony. — Tak jakby chodziło na przykład o sprawienie sobie nowego płaszcza. Czyż możliwe jest, abyś nie przeżył, tak jak ja, drugiego, prawdziwego nawrócenia?

— Chyba — tak... — przyznał Graham ostrożnie. Chyba w okresie Liberii i Meksyku... W Meksyku robiłem korektę *Brighton Rock*. Bóg już wszedł do tej książki...

— Ale sam chrzest? Powiedz mi jak to przeżyłeś, czy w ogóle przeżyłeś cośkolwiek tego dnia?

— Och, chrzest — to właściwie odbyło się zupełnie ukradkiem. Było, pamiętam, jakieś najzwyklejsze popołudnie. Staliśmy w ciemnym kącie katedry w Nottingham, jedynym świadkiem była nieznajoma, irlandzka posługaczka, której nigdy potem nie widziałem. Wyszedłem od razu, jak się skończyło, bo spieszyłem się na dyżur do redakcji.

— I żadnego uniesienia, — nic?

— Nic. To, co czułem tego wieczoru idąc sam ulicami Nottingham, to było raczej wrażenie lęku.

— Lęku?

— Tak. Czułem, że jestem oto na całkiem nowej drodze i czułem niewyraźnie, że jest przerażająca i że przeszedłem już spory kawał, sam nie wiedząc kiedy. Wtedy zaczęło podnosić się we mnie pytanie — d o k ą d przyjdzie mi pójść?"

Ten konwencjonalny, bezosobisty na pozór fragment biografii pisa-

rza, którego najlepsze powieści i sztuki nazwać przecie można dramatami stosunku człowieka i Boga, musi chyba wydawać się na pierwszy rzut oka niewiarygodny. Przestaje jednak nim być w zestawieniu z całą postawą religijną Greene'a. O postawie tej pisano już zresztą bardzo wiele. Ograniczmy się więc tym razem do odnotowania, co sam pisarz oraz jego biograf i przyjaciel mają o niej do powiedzenia.

„Dokąd przyjdzie mi pójść" — myślał Greene spiesząc z katedry Nottingham do redakcji swej lokalnej gazety. Był rok 1925. Parę lat przedtem, jeszcze w Oxfordzie, poczta przyniosła mu list od nieznajomej młodej kobiety. List dotyczył jego recenzji filmowej w studenckim magazynie „Outlook", w której napisał, że tłumy kinomanów adorowały którąś z kolejnych „gwiazd" podobnie „jak katolicy Pannę Świętą". Młoda kobieta wyjaśniała mu pogodnie w prostych, rozsądnych słowach, że katolicy nie adorują Panny Świętej. Greene postanowił poznać swą oponentkę i oto przyszło mu poślubić Vivian i „wejść na całkiem nową drogę".

„Miłość i religia — pisał w wiele lat potem — to nie rzeczy, które SIĘ bierze. To one biorą nas... Kiedy się raz im odpowie, jest się wziętym. Zaczynamy być wobec nich bezbronni". Chrzest ukradkiem w ciemnym kącie katedry, lęk na wieczornych ulicach miasta i „podnoszące się pytanie: dokąd przyjdzie mi pójść" — to było chyba dla Greene'a nie więcej, ale też nie mniej niż owa pierwsza „odpowiedź". I chyba większość jego książek to historie podobnie na pozór „konwencjonalne", jak jego własne, formalne „nawrócenie"; historie dróg Boga poprzez banalne uliczki ludzkich Nottinghamów, przez na wpół przypadkowe zdarzenia w mrocznych zaułkach życia, poprzez pospieszne ukradkowe gesty i słowa, zepchnięte na sam margines tego, co nazywamy „rzeczywistością".

Człowiek jako przedmiot niestrudzonego pościgu Boga, tropiony niejako przez Jego Łaskę, człowiek, którego chwiejna, nawet żałośnie nieporadna odpowiedź — KAŻDA odpowiedź — już się liczy, już angażuje na drodze miłości i prowadzić może aż do heroizmu, to jednak nie tylko ulubiony „temat literacki" Grenee'a. Być może, iż jest to także klucz do jego postawy religijnej, która tak często zdumiewa, a czasem podobno gorszy.

Grenee nie mówi „pisałem o Bogu w *Brighton Rock*". Mówi, jak ktoś uległy wobec Czyjegoś działania — „Bóg już wszedł do tej książki". Dlaczego jednak wtedy właśnie czy też wtedy dopiero — „wszedł"?

— Jak to się stało — pyta Ronald Matthews Grenee'a — że Bóg tak wtargnął w twoje pisarstwo? W pierwszych notatkach z podróży do Liberii (*A Journey without Maps*, 1935) pisałeś jeszcze o sobie, że jesteś »katolikiem, który w sposób intelektualny, jeśli nie sentymentalny, wierzy w dogmaty«. Ale już w *Brighton Rock* (1938) to nie jest religia mózgu. To już jest religia z *The Heart of the Matter*, z *The End of the Affair* — religia, która spada na człowieka bez litości, jak katastrofa

elementarna... Nie: *Brighton Rock* nie mógł napisać człowiek, który »ma intelektualną wiarę w dogmaty«.

— Moja pierwsza podróż do Liberii na pewno była ważna — powiedział Graham. — Właściwie znalazłem tam jakąś część siebie samego i musiałem czuć, że tak będzie. Dlatego tak bardzo chciałem tam pojechać".

Liberyjskie „znalezienie siebie" było właściwie znalezieniem — jak mówi Greene — „namiętnego zainteresowania życiem", które od wczesnej młodości było mu obce tak dalece, że Ronald Matthews pisze o Greenie z owych lat jako o „kimś nieuleczalnie chorym na melancholię". Po tygodniach codziennego, ośmiogodzinnego marszu przez wąski tunel w dżungli, do którego nigdy nie docierało słońce, marszu w mrocznym, gęstym upale tropikalnym, pomiędzy jednym a drugim atakiem malarii nadeszła owa noc najpotężniejszego ataku i „znużenia, które było o krok od śmierci". O nocy tej Greene pisze, że była „jak nawrócenie" — na życie. Nigdy przedtem nie zaznał, jak twierdzi, tak przemożnej ciekawości świata, tak wstrząsającego doń przywiązania. Być może — trzeba było koniecznie owej nocy, ażeby pasja najbardziej elementarnej Sprawy życia przebiła się na powierzchnię świadomości pisarza. W każdym razie po Liberii dopiero — i po Meksyku — odnajduje się i krystalizuje powoli sam rdzeń religijnego pisarstwa Greene'a — to co stanowi dla nas dzisiaj istotę „greenowskiego skandalu".

„Nie wiem, czy jestem pisarzem katolickim — powtarza autor *The Heart of the Matter* w każdym wywiadzie. Jestem pisarzem — po prostu. Wybieram więc temat, który wydaje mi się najbardziej dramatycznym tematem ludzkiego życia".

„Skandal greenowski — dodaje jego biograf, Ronald Matthews — to właśnie ów temat jego powieści: ten sam Bóg, który zgorszył bigotów przypowieścią o robotnikach winnicy, ukazany jest oto na polu walki toczącej się w najgłębszej ciemności ludzkiego serca i przypowieść rozgrywa się jeszcze raz. U samego dna upadku człowieka, uwikłanego w chaos swych małości, w najostatniejszej minucie przed klęską Bóg robotników z winnicy powołuje pod broń rezerwy »jedenastej godziny«, obecne w każdej duszy ludzkiej, i rezerwy te, wątłe i żałosne, mogą przecie — wbrew szemraniu faryzeuszy — ocalić sztandary Tego, który jest Bogiem Łaski".

„Bóg Łaski". Trudno chyba o celniejsze określenie Boga książek Greene'a, aniżeli ten termin z katechizmu, tak znajomy, że nie dostrzega się niemal jego olśniewających perspektyw. Sam pisarz mówi zresztą o tym często i prosto. „Scobie — twierdzi na przykład — nie był wcale człowiekiem godnym podziwu. Był, przeciwnie, zbyt mały w swej niszczycielskiej pasji litości, ażeby umieć bodaj wyobrazić sobie, co to jest Łaska. W ostatniej, świadomej walce, w kościele Bóg nie żądał przecież od niego nic — prócz ufności. Tej ufności, na którą stać nawet przestępcę

i grzesznika, na którą stać lekkoducha, zaniedbującego beztrosko własną rodzinę... Ale może właśnie pewien rodzaj dobroci czyni czasem ludzi mocnych i dzielnych dalszymi Bogu, aniżeli najzwyklejsi grzesznicy? Scobie, stwardniały w oschłej, samotnej odpowiedzialności, Scobie, który przez całe życie wypełniał skrupulatnie wszystkie swoje obowiązki, nie mógł oto znieść myśli, ażeby Bóg miał się wmieszać do jego zobowiązań, ażeby miał mu pomóc dźwigać jego ciężar... Dlatego właśnie Łaska, której nie umiał zaufać, musiała szukać go już poza kresem doczesnej odpowiedzialności, musiała wezwać go nie prośbą o zaufanie, do którego nie był zdolny, ale prośbą o pomoc. Bóg wygrał więc ostatecznie tę strunę duszy Scobiego, na której przedtem grał Nieprzyjaciel".

Przemożna i decydująca rola Łaski w dramacie walki dobra i zła wewnątrz człowieka fascynowała coraz głębiej Greene'a jako pisarza, w miarę jak „intelektualna wiara w dogmaty" z czasów chrztu w Nottingham przeistaczała się w ów zadziwiająco ostry i dramatyczny zmysł obecności Boga w jednowymiarowej na pozór codzienności ludzi i ich spraw. Jest naturalne, że Greene musiał obrazić na takiej drodze wiele nawyków myślowych. „Obraził tych — pisze Ronald Matthews — którzy chcieliby sprowadzić nieobliczalność ludzkiego serca do statystycznej formuły. Obraził tych, którzy radzi by zamknąć nieskończony Majestat Boga w figurynkę z bajeczek dla krnąbrnych dzieci, w »surowego pana« rozdającego plusy i minusy. Obraził i tych także, którzy wolą w głębi serca regulamin »surowego pana«, ponieważ przeczuwają przeraźliwe żądanie Boga Łaski: żądanie oddania bez reszty i bez zastrzeżeń".

Sam Greene jednak jest o wiele wstrzemięźliwszy w osądzaniu swoich krytyków. „Ludzie sentymentalnie nabożni — mówi — są na pewno o wiele lepsi, niż ty i ja. Nie o to chodzi. Niebezpieczeństwo leży w tym, że ci ludzie swymi zainteresowaniami i całą swą postawą zaciemniają właściwą treść religii, która powinna przecie być straszliwie jasna: ani »pewna ilość nowenn« ani »pewna ilość dobrych uczynków« nie może zaspokoić olbrzymiego żądania Zbawiciela, jak to zdają się niestety sugerować pewne środowiska i pewne instytucje. *Pójdź za mną* — to jest istotne wezwanie chrześcijaństwa, równie proste, jak absolutne. Nie powinno się go zamazywać".

mg

KU NAJWYŻSZEMU PIĘKNU

Charles Du Bos, krytyk, eseista, fanatyczny wielbiciel wszystkich dziedzin sztuki, należy do tej plejady pisarzy, którzy z pierwszej połowy dwudziestego wieku uczynili jeden z świetniejszych okresów literatury francuskiej. Jest także jednym z tych, którzy potrafili przełamać uprze-

dzenia ówczesnej elity intelektualnej do myśli katolickiej i wysokim poziomem wyrażających ją dzieł narzucić dla niej szacunek i uznanie. Byli wśród nich neofici, konwertyci a także i katolicy, którzy odeszli od religii swoich lat dziecinnych i dopiero później wrócili do niej kosztem wielu trudów. Takim był też Charles Du Bos. Dla tego typowego intelektualisty droga do wiary nie była łatwa, nie z powodu braku uzdolnień do „oglądania rzeczywistości niewidzialnej", ile raczej dla zbyt wielostronnych zainteresowań wszystkimi przejawami duchowego życia.

Urodzony w Paryżu w 1882 r., zdołał jeszcze wziąć z dziewiętnastego wieku (wiemy, że jako epoka obyczajowa i atmosfera intelektualna ten okres zakończył się dopiero z rokiem 1914-tym) to, co on przyniósł ludzkości najlepszego: łatwość korzystania z wszystkich skarbów kultury, wytworzoną przez rozwój środków komunikacji, a jeszcze nie umniejszoną przez późniejsze ograniczenia paszportowe i dewizowe. Mało który z pisarzy francuskich czuł się w takim stopniu jak Du Bos Europejczykiem, który odnajduje swoją duchową ojczyznę w zdobyczach kultury wszystkich narodów tej starej części świata. Już samo pochodzenie usposabiało go do tej roli — był Francuzem, ale miał matkę Angielkę a babkę Polkę. Język angielski był dla niego drugim rodzinnym językiem. W swoim *Dzienniku* nie tylko przechodzi nieraz na zdania angielskie — czasem nawet zaczynając zdanie po francusku kończy je po angielsku, jeżeli uważa, że jego myśl może się w ten sposób ściślej wyrazić. Studia, odbyte częściowo w Oxfordzie, potem również we Włoszech i w Niemczech, sprawiły, że i po włosku i po niemiecku mówił z największą swobodą — i jako krytyk mógł doceniać najsubtelniejsze odcienie stylu autorów piszących w tych językach. Poza tym był wielbicielem wielkich pisarzy rosyjskich dziewiętnastego wieku: Tołstoja, Turgeniewa, Dostojewskiego i Czechowa — i poświęcił im kilka swoich najlepszych esejów. Szczególnie Czechow zachwycał go swoją miłością życia i zwykłego, szarego człowieka. I nie tylko literatura całej prawie Europy była dla Du Bosa otwartą księgą, inne dziedziny sztuki, jak malarstwo i muzyka, były mu równie drogie i równy w nim budziły entuzjazm. Czytając jego *Dziennik*, gdzie wypowiedział się najszczerzej, odnosi się wrażenie, że wszystkie wydarzenia osobistego życia, włącznie z paroksyzmami fizycznego bólu, stawały się dla niego rzeczą małej wagi w porównaniu do kwartetu Beethovena lub jakiegoś ulubionego obrazu Degasa.

Po ukończeniu studiów Du Bos osiadł w Paryżu i ożenił się w 1907 r. z Juliettą Siry, która stała się jego współpracowniczką i wierną towarzyszką jego myśli, pielęgnowała go z poświęceniem w długich latach choroby, a po jego śmierci zajęła się pełnym wydaniem jego dzieł. Dzięki niej i miłości do córki życie rodzinne pisarza było pogodnym tłem duchowego niepokoju, stwarzanego przez jego nadmierną wrażliwość i skłonność do wiecznej introspekcji.

Do pierwszej wojny światowej Charles Du Bos mieszka w Paryżu jako bardzo zamożny i ciągle dokształcający się esteta, tylko z rzadka próbując swego pióra w artykułach na tematy artystyczne. W roku 1913 przechodzi poważną operację i staje się chronicznie chorym człowiekiem z krótkimi tylko okresami lepszego samopoczucia. Nie może więc brać udziału w wojnie poza akcją charytatywną w francusko-belgijskim ośrodku pomocy dla uchodźców. Ale wojna pochłania też wszystkie źródła jego dochodów i przez to samo zmienia zupełnie tryb jego życia. Praca krytyka i sporadyczne cykle wykładów stają się teraz jedyną podstawą utrzymania całej rodziny. André Rousseaux w swojej *Literaturze XX wieku* wyraża zdanie, że choroba i ciężkie warunki materialne, nie pozostawiając Du Bosowi dosyć wolnego czasu i swobody, nie pozwoliły mu dać w drukowanych za życia książkach pełnej miary jego umysłu. Dopiero w wydanych po śmierci czterech tomach *Dziennika* ogarniamy cały nadmiar refleksji, cały ogrom jego wiedzy o sztuce i człowieku. Czy jednak nie przeciwnie — te zewnętrzne trudności przekształciły wykształconego dyletanta i entuzjastę w pracowitego pisarza? W każdym razie lata powojenne, lata choroby i trosk materialnych były dla niego literacko najpłodniejsze. On sam mówi nam w *Dzienniku*, że „kłopoty pieniężne są może kluczem, który otwiera wejście do najgłębszych pokładów w człowieku". Troski te stawały się najboleśniejsze, gdy zmuszały go do pozbywania się cennych książek i zakupionych za dobrych czasów obrazów. O rozstaniu się z „Damą z filiżanką" japońskiego malarza Utamaro pisze jak o śmierci drogiej osoby: „Od miesięcy wiedzieliśmy już, że jest skazana..."

Praca w wydawnictwach i zawód krytyka zbliżyły go także jeszcze bardziej do współczesnych mu pisarzy. Prawdziwa przyjaźń wiąże Du Bosa z tak różniącymi się pomiędzy sobą twórcami, jak Gide, Rivière, Mauriac, Maurois, Giraudoux, Valéry, Jaloux, Gabriel Marcel, Martin du Gard. Czytając jego *Dziennik*, gdzie zapisuje nie tylko wrażenia z lektury, ale również bardziej znamienne rozmowy, możemy zapoznać się z całą literaturą francuską międzywojennego dwudziestolecia.

Jako krytyk był Charles Du Bos już prawie ponad miarę skrupulatnym i rzetelnym. Można o nim powiedzieć to, co on sam pisał o Hardym, że „cechuje go nieugięta uczciwość myśli, która zawsze pragnie uwzględniać całość doświadczenia". Zanim zdecydował się pisać o jakimś autorze, musiał zebrać nieprawdopodobną sumę informacji o jego życiu i twórczości, o jego środowisku i wpływach, jakim ulegał, ażeby go do głębi zrozumieć i móc wydać o nim sprawiedliwy sąd. „Co jest w nim tak uderzające — to powaga i ta ciekawość już prawie prehistoryczna..." — pisał o Du Bosie Paul Valéry. Ta zaszczytna skrupulatność utrudniała oczywiście Du Bosowi produkowanie wielkiej liczby łatwych artykułów, obciążała może nawet niekiedy przejrzystość jego krytycznych esejów, nadawała za to istotną wagę jego ocenom. Nawet w tytule,

pod którym wydał szereg tomów swoich krytyk: *Approximations* wyraził tę rzetelność swojej postawy uważając, że jedynie w przybliżeniu można poznać tajemnicę twórcy i jego dzieła.

Drugim charakterystycznym rysem Du Bosa było to, że zajmował się jedynie książkami, które go w jakiś sposób zachwycały i którym przypisywał wielką wagę. Żeby go skłonić do pisania trzeba było naporu tej fali entuzjazmu, jakim otaczał sztukę; trzeba było zahaczyć o tę ciekawość, pragnącą dotrzeć do dna omawianego zagadnienia. Jego krytyka wykrywa czasem pęknięcia lub zafałszowania kryjące się w twórczości danego autora, nigdy nie bywa lekceważąca ani złośliwa. Może dlatego tylu pisarzy otaczało go długoletnią przyjaźnią — czuli, że on zawsze pragnął wydobyć to, co było w nich najlepszego. „Nieustanny podziw i uwielbienie — oto, co jest najcenniejsze w moim życiu" — pisze o sobie Du Bos w *Dzienniku* — i ta zdolność zachwytu, ta wrażliwość na wszystko, co w człowieku i jego możliwościach twórczych jest rzeczywiście godne podziwu, jest też zapewne najwybitniejszą cechą jego pisarskiego dzieła.

Ale ten stosunek do świata, „stosunek źródła do wnikających w nie promieni", znamienny rys zasadniczo religijnej natury, zdawał się przez lata wykluczać u Du Bosa potrzebę jakiejś określonej religii. Wychowany w katolicyzmie, odszedł od niego całkowicie w latach dojrzałych. Zaspakajała go dostatecznie ta „mistyka laicka", w której łączył się z Bogiem poprzez piękno dzieł ludzkich. „Wystarcza mi posłyszeć piękną muzykę, popatrzeć na arcydzieło, przeczytać kilka zwrotek poematu, żeby czuć się porwanym, zalanym, uniesionym zachwytem i uwielbieniem" — zwierza się Du Bos w swoim *Dzienniku*. Wtedy też wydaje mu się, że jest już na zawsze „unieruchomiony poza chrześcijaństwem" i niezdolny „do wejścia dobrowolnie w jego kleszcze". Dla tego estety, dla którego sztuka była źródłem religijnych uniesień, dla ekletyka, skłaniającego się raz ku tym, to znowu ku innym ideom, wszelki ostateczny wybór przedstawiał się jako zwężenie i ograniczenie duchowego życia. Mówi wówczas nieraz o nagabującej go „pokusie nawrócenia" jako o pokusie łatwizny intelektualnej, z którą piórem swoim całe życie walczył. „Jest we mnie jakaś anomalia — tak sam określa swój stan duszy na tym etapie — jestem jednocześnie najbardziej religijnym i najmniej wierzącym z ludzi, z jednej strony skłonnym do nadawania wartości religijnej wszystkim najintensywniejszym i najwyższym moim przeżyciom, z drugiej niezdolnym do wiary w takim stopniu, że nie mogę nawet zrozumieć właściwej treści tego słowa". „Pycha umysłu, tak, to zasadnicza przeszkoda jaką chrześcijaństwo napotyka w duszach" — powie słusznie Du Bos już po swoim nawróceniu. Ale wrodzona uczciwość myśli każe mu szukać treści tego słowa: „wiara", którą żyło tyle wielkich duchów. Zgodnie z swoją pasją studiowania źródeł zabiera się Du Bos do czyta-

nia *Ewangelii, Listów* świętego Pawła, pism świętego Augustyna i świętego Tomasza. Tomizm nie pociąga go jako filozofia, za to święty Augustyn staje się mu najbliższy. „Tam jest jedynie możliwy dla mnie katolicyzm" — zapisuje w *Dzienniku. Wyznania* wprowadziły go w świat „mistyki boskiej" i jej doznań różnych od kontemplacji stworzonego piękna. Do poznania także pozaestetycznych doświadczeń religijnych przyczyniły się u Du Bosa napady cierpień fizycznych, których znaczeniu poświęcił cały esej w siódmym tomie *Approximations:* „De la souffrance physique" („O cierpieniu fizycznym"). Samotność, w jaką gwałtowny ból fizyczny pogrąża najbardziej otoczonego miłością człowieka, wyrywa go, zdaniem Du Bosa, z fali czasu, zawiesza w pustce i poraża jakąś straszliwą teraźniejszością, która usuwa mu sprzed oczu przeszłość i przyszłość. Pozwala mu więc dotknąć się choćby na tę chwilę istoty wieczności, która może być, zależnie od stanu naszej duszy, przeraźliwą próżnią albo intensywną pełnią. W ciągu roku 1927 wraca też w *Dzienniku* Du Bosa coraz częściej przekonanie, że odpowiedzialność jego jako człowieka i jako pisarza wymaga jednak jakiegoś religijnego wyboru, że trzeba się osiedlić duchowo nawet za cenę tego, co wydaje mu się wolnością. Powtarza sobie zdanie Nietzschego: „Wolny od czego? Mało mnie to obchodzi. Wolny do czego? To jedynie jest ważne". Ciągła introspekcja, badanie szczerości własnej myśli, zastanawianie się, czy wiara jego naprawdę jest wiarą, „gdyż wierzyć w Boga, to wierzyć w Niego, nawet wówczas, kiedy się Go nie czuje w sobie", dręczy jeszcze i niepokoi pisarza przez długie miesiące. Cierpliwy przyjaciel, ksiądz Alterman, pomaga mu wreszcie przezwyciężyć te niepewności. W lipcu 1927 roku decyduje się Du Bos wrócić do pełnego ,sakramentalnego życia w Kościele. Jak wielu innych konwertytów, ma w pierwszym okresie po nawróceniu poczucie dziwnej obojętności, która jednak nie narusza odzyskanej wiary i nie umniejsza nieodwołalności tego kroku. Zawsze skłonny do analizowania swoich przeżyć zapisuje też w *Dzienniku:* „Z tym drugim narodzeniem łączy się nie tyle prawdziwa radość, ile podniesienie ceny i wagi wszystkiego i jakby powstawanie nowego świata wartości". Za to płonne okazują się dawne obawy — twórczość pisarska nie ulega skrępowaniu, myśl czuje się wolna i pulsująca życiem. Stwierdzając to Du Bos dodaje: „Może nie jest rzeczą niemożliwą poznać samego siebie, ale gdy się do tego dojdzie, to już zupełnie niemożliwe jest siebie zrozumieć".

Przyszły potem jednak i inne chwile, chwile wielkiej żarliwości religijnej, szczęścia i poczucia łączności z Bogiem. Mimo choroby wierny codziennej Mszy i komunii św. — Du Bos i formacją intelektualną wrastał coraz bardziej w katolicyzm. Wyznania jego *Dziennika* i świadectwa jego bliskich przekonują, że posiadł on w wysokim stopniu dar modlitwy, tej modlitwy, „która nie jest ani błaganiem, ani dziękczynieniem, ale wchłanianiem tego światła płonącego zawsze w naszej głębi i wpro-

wadzającego nas w wolę Boga". Już to zdanie wyjęte z zapisków pisarza pokazuje nam, że „mistyka boska" również otwarła mu wrota swoich tajemnic. Równocześnie w tych ostatnich dwunastu latach powstawały najgłębsze studia krytyczne: dalsze tomy *Approximations*, *Dialog z André Gidem*, *Mauriac i problem pisarza katolickiego*, książka o Goethem i inne. Wnikliwość, erudycja pozostają te same, ale — jak pisze Rousseaux — wiara syntetyzuje jego wszechstronne zainteresowania i nadaje im wyraźniejszą linię. Entuzjasta kultury nie przestał być poszukiwaczem piękna i jego życie wewnętrzne wpłynęło tylko na wzbogacenie życia myśli.

Choroba pisarza, nie ustającego w wytężonej pracy i — jak sam wyznaje — „nie uznającego wakacji", czyniła dalsze postępy, dając mu coraz krótsze okresy wytchnienia. Po powrocie z Ameryki, gdzie na katolickim uniwersytecie Notre-Dame wygłosił szereg odczytów „O istocie piękna", Charles Du Bos umarł 5 sierpnia 1939 roku. Człowiek, który ogarniał swoim spojrzeniem sumę humanistycznej kultury Europy, nie dożył złych lat, kiedy usiłowały ją zdeptać stopy nowoczesnych barbarzyńców.

Maria Morstin-Górska

PRZEZ ŚREDNIOWIECZE – DO BOGA

W pasjonującej rozmaitości nawróceń naszej doby — to należy do typu raczej mozolnych, przewlekłych, o charakterze przede wszystkim intelektualnym. Trudno też zrozumieć, dlaczego francuski biograf Gustawa Cohen[1] nadał popularnemu jego życiorysowi podtytuł: *Un miracle de Notre Dame*... Oczywiście, w pewnym sensie każde nawrócenie jest cudem — tutaj wszakże dokonywało się ono tak długimi etapami, wśród tylu zahamowań, że cierpliwe działanie pierwiastka nadprzyrodzonego przytaja się w tej plątaninie dosyć głęboko. Niemniej wyśledzić je można wyraźnie pomiędzy liniami niejako suchych faktów, składających się na to długie i bogate życie.

Gustaw Cohen, urodzony w 1879 r., syn Żyda i Belgijki — ludzi inteligentnych i zupełnie obojętnych religijnie — przynależał całą duszą do kultury i narodowości francuskiej. Jego drogi snuły się dziwacznymi okrążeniami: od studiów prawniczych do dziedziny czystego humanizmu, od prób poetyckich do badań ściśle historycznych — od współczesności, wabiącej odkryciami Pasteura, głosami Maeterlincka, Verlaina... w głąb średniowiecza, tak szczególnie bliskiego mu duchowo. Poprzez wnikanie

[1] Abel Moreau: *Gustave Cohen*, Collection: „Convertis du XX Siecle".

w rdzeń tamtej kultury przejść trzeba było nieuchronnie od indyferentyzmu do współżycia z tajemnicami wiary!

Lecz nie łatwe to były zdobycze i nie każdy krok wiódł prosto naprzód, bez nawrotów i opóźnień.

Dopiero jako początkujący adwokat, widząc, że ten rodzaj pracy nie odpowiada mu wcale — bez wahania przerzuca się na filozofię i zdaje drugi doktorat, jako romanista. Pierwsze zetknięcie się z literaturą i teatrem głębokiego średniowiecza określa później Cohen jako „błysk światła, prawdziwe olśnienie... zachwyt — coś jakby zew syreniego śpiewu..."

I tu dotykamy najistotniejszego chyba podłoża tego procesu przemiany duchowej, która ciągnęła się lat z górą czterdzieści.

Z „tezy" doktorskiej młodego historyka powstaje książka o religijnych „misteriach", odgrywanych w średniowieczu — nagrodzona przez Akademię belgijską, wydana następnie we Francji w 1906 r.

W r. 1912 powierzono Cohenowi katedrę języka i literatury francuskiej w Amsterdamie. W tym okresie odchodzi już daleko od tradycji swego dawnego środowiska.

Z pierwszej wojny światowej wyszedł Cohen z chlubnymi odznaczeniami — i kalectwem nieuleczalnym, które jednak nie powstrzymuje go od dalszej pracy naukowej. Już od 1919 r. wykłada w Strasburgu literaturę średnich wieków — rozprawa o Ronsardzie otwiera mu wreszcie drogę do katedry w Sorbonie (1932 r.). „To właśnie — wyznaje później — w środowisku wolnomyślicielskim, na pozór całkiem nie nadającym się do tego — miałem się spotkać ze swoją rewelacją..."

Wspólna miłość do kultury XIII wieku, tego „wielkiego wieku Francji", zespala coraz ściślej młode audytorium z niezwykłym profesorem, któremu inwalidztwo dodaje tyleż autorytetu, co i uroku... Do dziś ówcześni słuchacze opowiadają z zachwytem, jak dziwnie potrafił on wskrzeszać przeszłość, nawiązując do zagadnień teraźniejszości. Tłumacząc swym uczniom *Cud Teofila* (misterium dramatyczne z XIII w. Ruteboeufa), wygłasza takie zdanie: „Nasze sale wykładowe nie mają służyć do sekcji zwłok — ale do wskrzeszania zmarłych!" „Tylko (dodaje następnie), aby praktykować wskrzeszanie za przykładem Pana naszego, aby się ośmielić na słowa: »wynijdź z grobu!« — potrzeba dużo miłości."

W kilka tygodni po tym wykładzie zgłasza się do niego grupka studentów z planem wystawienia *Cudu Teofila* ich wspólnym wysiłkiem i pod kierunkiem profesora. W maju 1933 odbywa się pierwsze — po sześciu wiekach — przedstawienie, przyjęte przez publiczność nadspodziewanie gorąco — tak że „Teofiliści" zmuszeni są do licznych wznowień W 1938 r. grają z kolei *Le jeu d'Adam et d'Eve*[2], w sali Sorbo-

[2] Przekład polski tego misterium wyszedł w miesięczniku „Listy z teatru" (1946, nr 1, s. 8—9) w przekładzie Hanny Malewskiej.

ny. „Ku naszemu zdumieniu — pisze o tym Cohen — okazało się, że całkiem nieświadomie wybraliśmy na to przedstawienie dzień Siedemdziesiątnicy" — która związana jest najściślej właśnie z tekstem owego misterium.

Po kierownictwem swego „Mistrza" odbywają „Teofiliści" gościnne występy nie tylko we Francji, ale w Belgii, Holandii, Anglii i Hiszpanii. W czasie tych wspólnych podróży styka się „niewierzący" profesor z żywą praktyką religijną młodych aktorów — uderza go głęboki jej związek z ich przeżyciami na scenie... Oto co sam mówi o tym: „Z pyłu rękopisów, z rzekomych mroków Średniowiecza wydobyły się ogniste języki Ducha Świętego. Łaska zstąpiła na Genowefę, dzisiaj Matkę Marię Tharsitius... także na Mimi, która stała się M. Marią od Najśw. Panny Zwycięskiej... na Hipolita Bon... i innych. A ten, co pisze te słowa, doświadczył również na sobie jej skutków... Niech będzie błogosławiona historia literatury, która tym sposobem przemieniła się w Drogę, Prawdę i Życie — zachwycając umysły i zbawiając dusze!"

„Dlaczego ty się nie ochrzcisz?" — pytała wówczas Gustawa jego żona. Chwila nie nadeszła jeszcze — lecz w świadomość opornego „katechumena" zapada już głęboko zaufanie w możne wstawiennictwo Matki Bożej, wraz z uroczymi inwokacjami de Coinçy'ego (początek w. XIII):

O różo polna — kielichu lilii —
Kwiecie wszystkiego kwiecia i dóbr wszelakich —
Pani nasza! — świeżości niepokalana.
zdroju zmiłowań!...

Tak powoli dojrzewający proces nawrócenia zostaje nagle powstrzymany katastrofą drugiej wojny. Prześladowania hitlerowskie udaremniły decyzję jedynie konsekwentną takim indywidualnościom, jak Werfel i Simona Weil — dla innych odłożyły ją tylko. Bo jakże opuszczać swoją bądź co bądź społeczność w godzinie najstraszliwszej klęski?!

Cohen, zmuszony do zrezygnowania z katedry — wyjeżdża do Stanów Zjenoczonych, gdzie od razu zakłada uniwersytet francuski w Nowym Yorku. W tej działalności spotkał się z tak wielkimi duszami, jak Maritain i O. Ducatillon — oni to, przezwyciężając jego opory ostatnie, stali mu się ojcami chrzestnymi. Gdy jesienią 1943 r. rząd Wolnej Francji wezwał Cohena do Londynu — przed niebezpieczną wówczas przeprawą przez Atlantyk w zakrystii francuskiego kościoła staje się nareszcie ten człowiek 64-letni całkowicie katolikiem, którym w duchu był już od dawna.

Po powrocie do uwolnionej ojczyzny, obejmując znowu katedrę w Sorbonie takim listem otwartym wita swoich uczniów:

„...Że jestem duszą z wami, o tym wiecie — ponieważ razem odbywaliśmy narodową pielgrzymkę do Chartres: jednak, zważywszy moje po-

chodzenie, bylibyście może ciekawi wiedzieć, jak to się stało, żem się związał z wami już całkowicie... Młodzieży katolicka — to ty za Łaską Bożą podbiłaś moją duszę. To ty sprawiłaś, że ugiąłem kolana, w pełnej pokorze i hołdzie, razem z „Teofilem", przed „Najświętszą Matką Cudu"... Wy znacie to lepiej, bo od dzieciństwa — mnie jednak zostało dane, przez Łaskę, odzyskać w ten sposób tyle lat straconych dla adoracji..."

Francja zawdzięcza Cohenowi — między innymi — wnikliwe studia o „Dawnym Rycerstwie", o poezji Ronsarda, o życiu literackim i społecznym Średniowiecza — także o Misteriach „Teofilistów", którzy działają nadal i pozostali wierni swemu mistrzowi, jako jego „drogie dzieci".

Lecz najwięcej prawd o ukochanej przez siebie epoce zawarł Gustaw Cohen w książce *Wielka jasność Średniowiecza*, która jest jakby testamentem jego, literackim i filozoficznym. Sędziwy profesor zmarł w roku ubiegłym.

Zofia Zawiszanka

PIERRE VAN DER MEER DE WALCHEREN

„...Człowiek jest istotą absurdalną. Czemuż nie zadowolić się tym, co jest niewątpliwie, tym, co jest oto tu, w zasięgu ręki — namacalne, skończone, realne? A przecież czuję poza tym wszystkim, wokoło nas, nieprzeniknioną ciemność. I chcę ją przeniknąć, Czyż moją jest winą, że pytania wybuchają we mnie jak burze? Czy moją jest winą, że muszę szukać wciąż odpowiedzi, która zaspokoiłaby mnie aż do końca?..."

Były to lata 1906—1908, lata dufnego w sobie, wąskiego scjentyzmu, kiedy to pytanie „dlaczego" wykreślano skwapliwie ze słownika filozofii, a determinizm praw nauk przyrodniczych miał bez reszty tłumaczyć świat. Zdolny krytyk i publicysta holenderski, dwudziestosiedmioletni wówczas Pierre Van der Meer de Walcheren, bawił już od dwu lat w Paryżu. Przybył tu wraz ze swą młodą, serdecznie kochaną żoną Christine i małym synkiem, Pieterke, zafascynowany, jak tylu innych artystów i myślicieli, stolicą intelektualną świata. Paryż przyjął go życzliwie i dał mu wszystko, co miał do dania. Muzea i wystawy, salony akademików i kawiarnie cyganerii, modne *cercles* i ubogie pracownie malarzy, wagnerowskie uniesienia, Nietzschego, haszysz... „Czemu nie zadowolić się tym, co jest oto tu, w zasięgu ręki?"

Dziś jest przynajmniej nazwa na tę tragiczną rozterkę istnienia, nazwa, która osadza ją jakoś we wspólnocie ludzkiego losu. Ale pięćdziesiąt lat temu „nie było" egzystencjalizmu. Młody Holender, ugodzony niepokojem w pełni „dobrego — jak pisze — i pogodnego życia", w zadowolonym z siebie i z „postępu" gwarnym tłumie pozytywistów, musiał przeżywać podwójnie swój „dramat niedorzeczności": sądził, że jest w nim osamotniony.

Pierwsze zetknięcie Van der Meera z religią katolicką nie nastąpiło w formie jakiegoś wstrząsu czy olśnienia. Nie wydaje się też, ażeby skłoniła go do niej nadzieja, że tu właśnie może być odpowiedź, której szukał. Decyzja spędzenia paru dni w klasztorze trapistów wynikała raczej logicznie z jego postawy pisarskiej owych lat, postawy „poznawania wszystkiego, co tylko może dać piękno, aby następnie umieć odkrywać piękno innym ludziom". Nawet tak pojęte, estetyzujące podejście do religii wymagało jednak, w czasach młodości Van der Meera i w jego środowisku, dużej niezależności wewnętrznej. Nic nie mogło bowiem wzbudzać głębszej odrazy intelektualisty owych dni, jak może zresztą każdego intelektualisty, aniżeli zamach na swobodę ludzkiej myśli. Pamiętać zaś trzeba, że ludzie, wśród których żył wówczas Van der Meer i z których zdaniem się liczył, uważali Kościół katolicki za instytucję „wsteczną i absolutystyczną, ograniczoną i zgubną dla godności i inteligencji człowieka". Protestanckie tradycje rodzinne Van der Meera i liberalny agnostycyzm jego matki nie mogły również przyczynić się do wyrobienia w nim życzliwości dla katolicyzmu. Miał on jednak odwagę poznawać, mimo wszystko — z pierwszej ręki. Pojechał do trapistów.

Z pobytu tego nie wyniósł ani „cudownego nawrócenia", ani nawet jakiegoś zdecydowanego zwrotu ku religii. Wyniósł — pierwszą wątpliwość. „Świat śpi w swej nieprzeniknionej nocy, a na małej przestrzeni kaplicy, w niepewnym świetle świec czuwają ci ludzie. Modlą się, śpiewają... Szaleńcy? Czy też to ja sam jestem w błędzie?..."

W roku 1908 Piotr i Krystyna Van der Meer wyjechali do Włoch. Było to od dawna marzeniem tych dwojga artystów (gobeliny i hafty Krystyny wzbudzały już wtedy duże zainteresowanie). Uważali oni piękno za naczelną wartość życia i obiecywali sobie wiele po osobistym kontakcie ze sztuką i tradycjami ojczyzny Dantego. Kontakt ten dał im więcej i — być może — inaczej, niż przypuszczali. Obok żywych zainteresowań artystycznych, wątpliwość z czasów Paryża i wizyty w klasztorze trapistów żyła w nich wciąż, a nie należeli do ludzi, którzy wykręcają się od wątpliwości.

„To nie może być po prostu komedią" — pisze Van der Meer po mszy pontyfikalnej w Rzymie, której majestatyczne piękno wstrząsnęło nim do głębi. „Muszę znaleźć wreszcie sens tego. Gdzieś musi być jakaś rzeczywistość, której to wszystko jest zewnętrznym symbolem... To nie może być tylko złudzenie. Gdyby tak było... ależ wtedy wszystko, wszystko się wali! Samo piękno, samo życie miałoby być tylko groteskową farsą? Nie, nie mogę nawet pomyśleć tego. To zbyt absurdalne..."

W rok po powrocie z Włoch Van der Meer postanowił poznać Leona Bloy. Tym razem wstrząs był niewątpliwy. „Tylko Bóg istnieje dla niego naprawdę. Czuje się, że dla niego istnieje naprawdę" — pisał Van der Meer w swoim dzienniku.

Nadszedł rok bezpośredniej walki o Boga. Czytanie *Pisma Świętego*, studia teologiczne, stosy notatek... Dni, kiedy wszystko było jasne. Dni, kiedy wszystko było najoczywistszą niedorzecznością. W roku 1910 Van der Meer ponownie przyszedł do Leona Bloy. „Od lat krążę wokół katolicyzmu... Nie mam więcej sił. Niech jakiś ksiądz powie mi teraz, co mam robić. Ja już nic nie wiem..."

Spotkanie z księdzem — wbrew obawom i oporom pisarza — było niezwykle kojące i proste. Van der Meer przeszedł już sam, jak widać, najdłuższy i najtrudniejszy odcinek drogi. W dzień świętego Mateusza, 24 lutego 1911, odbył się chrzest obojga Van der Meerów, a jednocześnie chrzest ośmioletniego Pieterke. Ojcem chrzestnym Piotra był Leon Bloy. Wśród przyjaciół zgromadzonych w kościele byli też Jakub i Raissa Maritain.

W roku 1929 Piotr Van der Meer został dyrektorem paryskiego oddziału wielkiego instytutu wydawniczego Desclée De Brouwer. Pieterke wstąpił do benedyktynów w Oosterhut, a córka Van der Meerów, Anna Maria, do benedyktynek. Ich trzeci, najmłodszy synek, Jan-Franciszek umarł we wczesnym dzieciństwie. Obecnie więc rodzinę zastępowało Van der Meerom rosnące grono przyjaciół. Oprócz małżeństwa Maritainów i Leona Bloy zaliczał się do nich Ernest Psichari, Desvallières, Rouault... We wspomnieniach Van der Meera z tego okresu, *Dieu et les hommes* („Bóg i ludzie"), odnaleźć można portrety wszystkich niemal wybitnych intelektualistów i artystów katolickich, którzy mieszkali w owych czasach w Paryżu. We wspomnieniach Raissy Maritain *Les Grandes Amitiés* („Wielkie przyjaźnie") opisany jest ówczesny dom Van der Meerów i sami gospodarze — para pięknych, wysokich, jasnowłosych Holendrów, pełnych serdecznej życzliwości dla ludzi i niewyczerpanego nigdy entuzjazmu dla piękna i dobra, które odkrywali wciąż na nowo, ponieważ umieli wychodzić im naprzeciw.

Spokojne i pracowite dni paryskie przerwał niespodziewany i tragiczny cios. W roku 1933 umarł po krótkiej chorobie syn Van der Meerów, młody ksiądz Pieterke. Śmierć ta miała mieć zadziwiające konsekwencje w życiu tych dwojga niezwykłych ludzi.

Miejsce Pieterke w klasztorze benedyktynów w Oosterhut pozostało puste. Myśl ta dręczyła uporczywie Van der Meera, póki nie skrystalizowała się w przekonaniu, że powinien sam zastąpić syna. W tym samym czasie również Krystyna zaczęła myśleć coraz częściej o wstąpieniu do klasztoru. Zamiary Van der Meerów wzbudziły wśród ich przyjaciół niepokój i troskę. Maritain nie ukrywał swego zdania: powołaniem Piotra i Krystyny było, jego zdaniem, małżeństwo chrześcijańskie. Ich dom był bezcennym ogniskiem „apostolatu świeckich" owego czasu. Kiedy jednak postanowienie obojga małżonków umocniło się mimo wszystko ostatecznie, uzyskali oni zezwolenie władz kościelnych na swą heroiczną ofiarę.

W roku 1933, po trzydziestu latach nie tylko wspólnego życia ale tej

rzadkiej przyjaźni absolutnej, kiedy każda niemal myśl jest wspólną myślą, Piotr i Krystyna Van der Meer pożegnali się przy bramie klasztoru benedyktynek w Solesmes. Piotr udał się następnie do Oosterhut i każde z rozdzielonych dobrowolnie małżonków oddało się nowemu powołaniu tak, jak niegdyś oddali się znalezionej Prawdzie: według całej, najlepszej wiedzy i woli.

Po osiemnastu miesiącach jednakże przełożeni zaczęli się niepokoić. Siostra Anna-Maria-Krystyna Van der Meer doszła najwyraźniej do kresu sił. Ginęła w oczach. Również i Piotr, który kochał niewątpliwie życie zakonne, zaczynał się załamywać: myśl o żonie i jej cierpieniu dręczyła go coraz dotkliwiej. Ludzie, którzy umieli tak heroicznie i bezkompromisowo zrezygnować z siebie nawzajem, w porywie bezgranicznego oddania Bogu, nie potrafili oto bez siebie żyć. Postanowiono więc kazać im wrócić do życia. „Bóg przyjął ofiarę Abrahama" — powiedział opat Oosterhut Piotrowi — lecz odmówił jej dokonania".

Kiedy Piotr Van der Meer ujrzał żonę po okresie rozłąki, była ona wyczerpana tak dalece, że załamało się także jej zdrowie. Minęło parę tygodni zanim mogła zacząć chodzić o własnych siłach, lecz radość obojga z odzyskania siebie nawzajem nie miała granic. „Nowa wiosna" — nazywa Piotr Van der Meer w swych wspomnieniach okres po roku 1935, kiedy rozpoczęli z żoną nowe, „świeckie" życie.

Piotr Van der Meer objął z powrotem kierownictwo wydawnictwa Desclée De Brouwer i wydał w języku francuskim swój słynny dziennik, *Journal d'un converti* („Dziennik konwertyty"), z przedmową Leona Bloy, oraz *Le paradis blanc* („Biały raj"). W późniejszej, wymienianej już książce *Dieu et les hommes*, zebrał swe wspomnienia, z okresu od dnia chrztu do chwili opuszczenia klasztoru w roku 1935.

Od roku 1939 Van der Meerowie mieszkali w Holandii. Ich dom otwarty był dla niezliczonych przyjaciół, a nawet dla nieznajomych, którzy pragnęli rady tych dwojga niezwykłych ludzi, lub chcieli ich bodaj poznać. W odczytach, spotkaniach prywatnych, listach i rozmowach Van der Meer starał się niestrudzenie dzielić doświadczeniami swej drogi ze wszystkimi, dla których mogły one być wskazówką czy otuchą.

W okresie powojennym Piotr Van der Meer był jedną z najbardziej znanych i szanowanych postaci katolickiej Holandii, a uroczystości siedemdziesięciolecia jego urodzin były świętem całego świata intelektualistów katolickich. Tymczasem jednak zdrowie Krystyny zaczęło się pogarszać i w roku 1954 umarła na serce. Nic nie dzieliło już teraz Van der Meera od pustego miejsca w klasztorze w Oosterhut, które nie opuściło nigdy jego myśli. W roku 1954 wstępuje z powrotem do „swoich" benedyktynów. 22 grudnia 1956 roku Pierre Van der Meer de Walcheren, OSB otrzymał święcenia kapłańskie w opactwie Notre Dame, gdzie znajduje się jego córka, obecnie — Matka Krystyna.

mg

AS RAF-u

Leonard Cheshire, urodzony w roku 1917, studiował w Oxfordzie w chwili wybuchu drugiej wojny światowej. Studia jego nie były zbyt gruntowne, bo zajmował się głównie prowadzeniem sportowego wozu i wyścigami psów, ale może właśnie dlatego wojna wydała mu się znakomitą okazją do wyrwania się z płytkiego i banalnego trybu życia i do zaznania podniecających przygód.

Rzeczywiście, w angielskim lotnictwie nie zabrakło mu przygód i bardzo szybko wykazał wybitne zdolności, odwagę, szybką decyzję i upór w przeprowadzaniu swoich pomysłów.

Będąc już dowódcą sławnego dywizjonu 617 opracował razem z australijskim pilotem nową taktykę bombardowania, polegającą na wykorzystaniu szybkości i zwrotności samolotów „Mosquito". Pomysł wydał się władzom lotniczym zbyt ryzykowny, ale kapitan Cheshire użył swych wszystkich wpływów i całego uporu i w końcu otrzymał 4 „Moskity" dla próbnego bombardowania głównej kwatery Gestapo w Monachium, która to akcja wykazała słuszność jego teorii.

Młodemu dowódcy chodziło tu o dwie rzeczy: lepszą celność bombardowania, a w skutek tego oszczędzenie niemieckiej ludności cywilnej. Przeprowadził następnie jako dowódca sto lotów bojowych na Niemcy, w tym specjalnie trudne bombardowanie wyrzutni V 1, niemożliwe do wykonania bez dokładnego wypatrzenia słabego punktu w osiemnastometrowej grubości betonowych osłonach.

Cheshire był wyjątkowym dowódcą. Cenił nie tylko swoich pilotów, ale także obsługę techniczną. Każdemu umiał podziękować ujmującym zdaniem: „To bardzo miło z pańskiej strony". Zawsze też mógł liczyć na wyjątkowe oddanie wszystkich swoich ludzi.

Po setnym locie został udekorowany przez króla jako najmłodszy oficer krzyżem Wiktorii. Z tej okazji odbyło się prywatne koleżeńskie przyjęcie, obficie zakropione alkoholem. W rozmowie ktoś wymienił słowo Bóg. Wtedy Cheshire odezwał się: „Bóg nie jest niczym więcej, niż sumieniem, które mówi człowiekowi, co jest dobre, a co złe".

— „Nonsens — odpowiedziała obecna na przyjęciu kobieta — dziwię się, że tak inteligentny oficer może powiedzieć coś równie niemądrego. Bóg jest Osobą".

Kapitan Cheshire nie znalazł odpowiedzi, ale te słowa głęboko zapadły w jego duszę. Całą noc rozmyślał nad swoją publiczną porażką i wskutek tego incydentu zaczął się zastanawiać nad problemem istnienia Boga.

Wojna w Europie dobiegła końca, a wtedy Cheshire, jako specjalnie zasłużony pilot, uzyskał przydział do lotnictwa amerykańskiego jako oficer łącznikowy. Dręczące go zagadnienia religijne zabrał ze sobą i właśnie nad Pacyfikiem zdarzył się następny wypadek, który przyspieszył rozwiązanie problemu.

13 sierpnia 1945 roku Cheshire razem z innymi oficerami wojsk alianckich znalazł się w nieuzbrojonym samolocie, który towarzyszył bombowcowi o specjalnym zadaniu. Dopiero nad Japonią oznajmiono oficerom-obserwatorom cel lotu.

Kiedy potworny grzyb wybuchu atomowego rozwinął się nad miastem Nagasaki, młody kapitan zrozumiał w pełni wagę zagadnienia, które go zaprzątało: Jaka jest rola Boga w życiu ludzkim?

Pojął wtedy, że wszyscy ludzie, nie tylko on sam, powinni się zwrócić do rzeczy wyższych od fizyki jądrowej.

Kapitan Cheshire wyciągnął natychmiast pierwsze wnioski: podał się do dymisji i rozpoczął organizowanie wieców przeciwko wojnie. Akcja ta, nazywana przez swego inicjatora *V. I. P.* (*Vade in pace*), zrobiła kompletne fiasko.

Później wpadł na myśl zorganizowania wspólnoty rolniczej dla dawnych żołnierzy. Kupił w Auglii posiadłość wiejską i zaczął organizować swoją „kolonię". Ale z powodu złego stanu zdrowia musiał opuścić zarząd wspólnoty i udać się do Kanady, gdzie pracował jako robotnik leśny, a wieczorami rozmawiał o chrześcijaństwie z pastorem anglikańskim. W ten sposób doszedł do niejasnych poglądów chrześcijańskich.

„Od początku miałem wrażenie, że w Kościele Angilkańskim jest coś nienormalnego. Nie mogłem przyjąć zupełnego braku autorytetu. Instynktownie zrozumiałem, że chrześcijaństwo wymaga wszystkiego lub niczego. Protestantyzm wydawał mi się kompromisem między chrześcijaństwem a wolnomyślicielstwem. Bóg nie może się zadowolić półśrodkami".

Jak pięknie przebija się w tym tekście zawodowe, żołnierskie echo „człowieka pod władzą postawionego".

Tymczasem w Anglii kolonia kombatancka zbankrutowała. Cheshire został wezwany do powrotu i zamieszkał samotnie w zmniejszonym już, pustym i zadłużonym majątku. Pewnego wieczoru, kiedy zastanawiał się właśnie co począć ze swoją zrujnowaną posiadłością, ktoś zadzwonił do drzwi. W pierwszej chwili nie poznał swego gościa, dawnego kaprala z dywizjonu. Kapral, A. Dykes został zwolniony ze szpitala w końcowym stadium raka. Nie mając żadnej rodziny zwrócił się do swego dawnego dowódcy z prośbą o przytułek, w którym mógłby umrzeć w spokoju. Decyzja kapitana była jak zawsze szybka i niezawodna. Ułożył chorego w swoim jedynym łóżku, dowiedział się, jak trzeba go pielęgnować i obiecał umierającemu, który był katolikiem, że sprowadzi mu księdza. Kapral umarł w kilka dni później zostawiając swemu opiekunowi książkę *One Lord, one Faith* („Jeden Pan, jedna wiara") autobiografię sławnego konwertyty, mgr Vernou Johnsona.

„Czytając tę książkę poznałem dogmaty i prawa, których nikt nigdy nie zmieni. Nie zrozumiałem wszystkiego, ale miałem świadomość, że stoję twarzą w twarz z najwyższym autorytetem. Dla kogoś, kto spędził

6 lat w czynnej służbie, autorytet był najważniejszą rzeczą dla poprowadzenia każdej społeczności".

Szukając prawdy zaczął wypytywać protestantów, dlaczego żyją w separacji z Kościołem katolickim. „Wszyscy nie-katolicy podawali mi powody osobiste. Ale każda z tych racji była inna, zależnie od osoby... Jeden szeptał mi do ucha: „Rzym nigdy nie umiał stosować się do epoki"; drugi próbował mi wykazać, że Rzym zawsze stara się wykorzystać nowe sytuacje... Tak w połowie 1948 roku odkryłem Kościół katolicki. Mogłem go zrozumieć i pójść za nim. Po raz pierwszy miałem pewność, że słucham Kościoła, który posiada zagwarantowany i nieomylny autorytet Chrystusa".

Cheshire zwrócił się do księdza katolickiego i po czteromiesięcznym katechumenacie został przyjęty do Kościoła na Boże Narodzenie 1948 roku.

Ale zmarły towarzysz broni dał swemu dobremu Samarytaninowi coś więcej niż książkę, która go doprowadziła do Kościoła. Z tego uczynku miłosierdzia powstał pomysł zużytkowania opuszczonej posiadłości.

Kapitan Cheshire zabrał do swego domu 32 samotnych nieuleczalnie chorych i zwerbował ochotników na pielęgniarzy — cóż, kiedy kopiąc pod domem piwnicę spowodował zawalenie się całego budynku. Ale i to się opłaciło, bo wskutek tego wypadku dostał 65.000 funtów z fundacji Carnegiego na odbudowę swego dziwnego szpitala.

Kamieniem węgielnym nowego budynku była figura Matki Boskiej, którą uroczyście wmurował marszałek lotnictwa Tedder, dawny szef Cheshire'a. On sam nie był obecny na uroczystości, bo chory na gruźlicę — musiał pójść do sanatorium i stamtąd wygłosił przez radio przemówienie.

Inicjatywa Cheshire'a ma specjalny charakter — można ją tylko porównać z mediolańskim „Małym domem św. Opatrzności". Jest to prawdziwy dom (*Home*), prawdziwa rodzinna wspólnota. Pracownicy są ochotnikami, jedzą i mieszkają razem z chorymi. Dom jest specjalnie nastawiony na przyjmowanie nieuleczalnych i pozbawionych opieki, którzy (jeśli mogą) wpłacają swój udział na utrzymanie całej społeczności. Dary wpływają z zewnątrz. Sam Cheshire nie posiada żadnych pieniędzy. Władze państwowe patrzą życzliwie na ten eksperyment, ale nie dają subwencji.

W 1950 roku lekarze zażądali od kapitana Cheshira, żeby zrezygnował z kierownictwa domu i zajął się jakąś spokojną pracą.

To, co powinno było być ciężką próbą, stało się zalążkiem nowej działalności. Cheshire przyjął pracę doradcy w zakładach lotniczych Vickers-Armstrong i zamieszkał w małym domku w Kornwalii. W dniu swej przeprowadzki dostał list od dawnego żołnierza, więc zabrał go ze sobą.

Przy oblatywaniu nowych maszyn wypatrzył w okolicy dawne lotnisko, a na nim puste koszary. Nabył je okazyjnie i zaczął przerabiać osobiście razem ze swym towarzyszem. Pewnego dnia przechodzący tamtędy okoliczny murarz zauważył, jak niezdarnie kapitan obchodzi się z kielnią — i zaofiarował swoją pomoc. Za nim przyszli inni sąsiedzi, potem marynarze z sąsiedniej bazy przychodzili popracować w czasie wolnych godzin. Przed skończeniem remontu Cheshire zaczął już przyjmować chorych i nazwał swój nowy dom „Domem św. Teresy".

Kiedy nowy ośrodek był już w pełni aktywności, Cheshire dostał list od pewnej starszej pani. Prosiła go ona o przyjęcie syna, dawnego pilota, cierpiącego na chorobę nerwową, który nie chciał iść do innego zakładu, tylko do domu kapitana.

Przyjęto dawnego pilota ale okazało się, że jego choroba źle wpływa na innych pacjentów. Odesłać go? O nie. Cheshire założył trzeci dom, „Dom św. Krzyża" dla umysłowo chorych. Potem czwarty...

W 1952 roku kapitan musiał iść do szpitala, bo gruźlica zaatakowała oba płuca. Uciekł ze szpitala na sześć tygodni, żeby wziąć udział w wędrownej misji w Kornwalii. Ale przeliczył się z siłami i musiał się poddać trzem operacjom płuc.

Od roku 1952 Cheshire przebywa w sanatorium, co mu wcale nie przeszkadza w prowadzeniu dalej swojej akcji. Pomaga mu *BBC*, pomagają ludzie (często niekatolicy), z którymi się niegdyś zetknął: wożą jego korespondencję, załatwiają sprawy i za największą nagrodę uważają ujmujący uśmiech kapitana i ten sławny już zwrot: „To bardzo miło z pańskiej strony".

Pomaga też prasa, pisma ogłaszają wywiady z „najsławniejszym konwertytą angielskim", kończąc je na prośbę kapitana informacją: „Kapitan Cheshire przyjął honorarium, prosił tylko o zamieszczenie tej notatki: Jeśli znacie kogoś, kto znajduje się w potrzebie, powiedzcie mu, żeby napisał do kapitana Cheshire".

Dawny as lotnictwa nie ogranicza się tylko do zakładania swoich domów dla chorych. Stara się przez pogadanki radiowe i „akcję św. Całunu z Turynu" wyjaśnić wszystkim ludziom znaczenie cierpienia w chrześcijaństwie.

W roku Maryjnym poprosił o krótki urlop ze szpitala i samolotem udał się do Lourdes, a następnie zorganizował cotygodniowy lotniczy transport ciężko chorych do cudownej groty.

Jest zdumiewające, czego potrafił dokonać ten „najbardziej niszczycielski pilot RAF-u", rozmiar akcji, którą prowadzi ten ciężko chory gruźlik. Wydaje się, że w dniu swego nawrócenia dobry żołnierz przyniósł Bogu wszystkie swoje ludzkie i wojskowe wartości: odwagę i szybką decyzję, zmysł praktyczny i wierną konsekwencję człowieka, który wziął na serio obietnicę Chrystusową: „Byłem chory, a ty mnie nawiedziłeś".

Anna Turowiczowa

JOHN WU

„O Boże, jeśli istniejesz, chcę poznać Twoją niezgłębioną wolę..." — tymi słowy trzydziestoośmioletni poeta kończy opis wędrówek swojego serca, błąkającego się po manowcach w rozpaczliwym poszukiwaniu Odwiecznej Prawdy [1]. Nie wiedział wówczas, że na takie wezwanie Bóg odpowiada zawsze. Nie przeczuwał, jak rychło znajdzie się „wewnątrz domu Światłości".

Sam bardzo surowo oceni później ten burzliwy okres swojego życia: „Między Bogiem a mną odbywał się rodzaj gry w ciuciubabkę. Lecz jeśli Go nie znalazlem, to była moja wina. Zamiast szukać Go na drogach, wskazanych przez Chrystusa, szukałem Go na własnych. Zamiast pracować, aby stać się lepszym, szukałem tylko potęgi... Widziałem dobrze nędzne warunki ubogich, ale nie widziałem swojej nędzy duchowej... Uważałem, że jestem miłosierny, kiedy biednym prostytutkom płacę dwa razy tyle, co inni klienci... Nie rozumiałem, że ratować innych można dopiero zatroszczywszy się o własne zbawienie, ani że wartość jednej jedynej duszy ludzkiej przewyższa, jak mówi św. Augustyn, wartość całej materii we wszechświecie. Słowem, moja koncepcja życiowa, oparta na pysze i występku, zatruła te trochę zalet, jakie odziedziczyłem po rodzicach oraz nabyłem przez pierwsze i przelotne zwrócenie uwagi na Chrystusa... Pragnąłem Boga, lecz zapomniałem, że Chrystus jest Drogą do Niego... Chciałem być wolny, a zapomniałem, że jedyna wolność to posłuszeństwo przykazaniom Boskim. Chciałem żyć, a biegłem szerokim gościńcem, który wiedzie na zatracenie... Im bardziej usiłowałem wydostać się z bagna grzechu, tym głębiej w nim grząłem. Świat cały stał mi się więzieniem i nieustannie biłem głową o mur — bez żadnych wyników... Dodam, że był to okres, kiedy w dziedzinie ludzkiej i materialnej cieszyłem się największą pomyślnością. Mój niepokój i smutek nie płynęły z żadnych przejść natury fizycznej".

A przecież pisząc te słowa John był chrześcijaninem już od lat dwudziestu! Jakże się stało, że tak daleko odbiegł od Chrystusa i tak mozolnie musiał szukać Go na nowo? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w pierwszej części jego autobiografii.

Pierwszą wielką namiętnością Teh-son'a (imię John przybrał sobie dopiero jako student, zgodnie z modą na imiona europejskie, jaka panowała wtedy na chińskich uczelniach wyższych) była nauka. Pewnego dnia przeczytał następujące zdanie Konfucjusza: „Mając piętnaście lat postanowiłem poświęcić życie nauce" i zaraz na marginesie książki napisał: „Postanawiam poświęcić życie nauce, a mam dwanaście lat". Opisując ten fakt John dodaje: „Miałem wrażenie, że pobiłem rekord

---

[1] John Wu, *Par delà l'est et l'ouest*, Tournai-Paris 1956, wyd. Casterman,

Konfucjusza o trzy lata. Od tego dnia uczę się stale... A dziś wolałbym umrzeć, niż przeżyć jeden dzień bez radości czytania lub rozmowy z wykształconymi przyjaciółmi". Wyznanie to jest bardzo charakterystyczne. John Wu z powołania jest przede wszystkim człowiekiem nauki. Stanowiska piastował w życiu rozmaite. Kolejno był profesorem prawa porównawczego, sędzią, adwokatem, autorem projektu konstytucji (w 1945 r. bierze udział w posiedzeniach ONZ). W poczuciu obowiązku wobec swojego kraju przyjął nawet tekę ministra sprawiedliwości w chwili, kiedy narażało go to na niebezpieczeństwo osobiste. Ale z radością powracał do pracy naukowej, gdy tylko mógł. Dziś jest profesorem filozofii chińskiej w Honolulu. I może pozostałby znany tylko specjalistom tej gałęzi wiedzy, gdyby nie spowiednik, o. Maestrini, który wymógł na nim napisanie autobiografii. Dzięki o. Maestrini poznajemy Johna Wu, interesującego pisarza i uroczego człowieka.

Wdzięk tej relacji polega przede wszystkim na wielkiej prostocie i pokorze. Autor nie pomija ani ciemnych plam, ani wielkich osiągnięć swego życia; pierwsze przypisuje tylko sobie, drugie — Bogu i Jego Matce. Głęboka, serdeczna miłość Johna Wu do Maryi to jeszcze jedna cecha, która chwyta nas za serce.

Z chrześcijaństwem spotkał się John po raz pierwszy na wydziale prawa, prowadzonym przez amerykańską misję metodystów. W roku 1917 przyjął chrzest.

W jesieni 1920 r. młody absolwent (już żonaty i ojciec dwóch synów) udaje się do Stanów Zjednoczonych na dalsze studia. „Miałem zwyczaj — pisze — opuszczać kabinę, skoro tylko towarzysze podróży zasnęli. Schroniwszy się na tylnej części pokładu modliłem się klęcząc przez godzinę. W ciągu piętnastu dni modliłem się tak sam na sam z Bogiem. Na Oceanie Spokojnym prosiłem Boga o spotkanie Wschodu z Zachodem, o spokój dla świata. Niebo było jasne, księżyc świecił i gwiazdy iskrzyły się dookoła. Świat przestawał istnieć dla mnie, napawałem się przedsmakiem wieczności. W sercu moim rozbrzmiewały psalmy... Byłem wolny i radosny, jak ptaki niebieskie i morskie ryby. Oddalony od domu, nie czułem się wygnańcem. Nieustannie rozszerzały się moje widnokręgi umysłowe. Była to moja pierwsza podróż, jak gdyby podróż narzeczeńska z Jezusem. Niestety, zaręczyny miały trwać krótko... Miałem Go wkrótce opuścić, i na czas bardzo długi..."

Pogrążony w pracy nad ukończeniem tezy doktorskiej, John zaczyna tracić wiarę, która nie była silnie zakorzeniona. Gorszy się, że chrześcijanie tak mało przejmują się swoją religią — myśli o założeniu nowej... Tymczasem publikuje pierwszą swoją pracę naukową: *O dawnych kodeksach chińskich i o innych źródłach ustawodawstwa chińskiego oraz niepisanego prawa chińskiego*. Zdolności jego i zapał do nauki zwracają uwagę profesorów. John otrzymuje stypendium z fundacji Carnegiego.

W roku 1924 wraca do Chin i razem z rodziną przenosi się do Szanghaju, gdzie wykłada prawo porównawcze. Dwudziestopięcioletni profesor odznacza się śmiałością poglądów; słuchacze nazywają go „doktorem jurisimprudencji"...

Mianowany w dniu 1. I. 1927 sędzią trybunału do spraw między Chińczykami a obywatelami innych państw na terenie koncesji międzynarodowej, pisze w liście do przyjaciela, wybitnego prawoznawcy amerykańskiego, O. W. Holmesa: „Nie rozumiem, jak można zwątpić w Opatrzność Bożą... Obym zawsze chodził w obecności Boga, oby wyroki, jakie wydam, były wszystkie odbiciem Jego głosu, pełnego pokoju i słodyczy..." Chociaż nie czuł się już chrześcijaninem, na pewno pozostał więc deistą głęboko wierzącym. O godności swojego urzędu miał pojęcie bardzo wysokie. Na zarzut, że pewne jego rozstrzygnięcie może mieć niekorzystne skutki dla kraju, odpowiada: „Sędzia nie może kierować się ani przyjaźnią, ani zobowiązaniem. Zasiadając w sądzie nie może mieć żadnych względów politycznych, religijnych ani rasowych... Bóstwem jego ma być prawo".

Jako autor licznych prac naukowych, John Wu zyskuje sławę nie tylko we własnym kraju, ale i za oceanem. Zostaje profesorem uniwersytetu w Harward, ale gdy jedzie do Chin po rodzinę, z powodu choroby żony musi zostać w kraju. Tu zaczyna się okres, który John Wu nazywa najlepszym i najgorszym okresem swojego życia; najlepszym pod względem materialnym, najgorszym — pod duchowym. John zaczyna praktykę adwokacką, a że cieszy się wielkim uznaniem, zarabia sumy olbrzymie: w pierwszym miesiącu 40000 taelów, co wynosi prawie tyleż dolarów amerykańskich. „Pieniądze, zwłaszcza obfitość pieniędzy, to źródło wszelkiego nieszczęścia — pisze John. — Klienci zaczęli mnie zapraszać na przyjęcia, jakie urządzali w kwietnych domach...[2] Zanim się spostrzegłem, już byłem zapamiętałym graczem. Przez dwa lata spędziłem wszystkie wieczory poza domem. Wystarczy mi pomyśleć o tym okresie, aby odczuć zapach piekła. Przez cały ten czas czułem się okropnie nieszczęśliwy i niezadowolony z siebie. Ale nie umiałem uwolnić się od nałogu. Im bardziej czułem się nieszczęśliwy, tym chciwiej szukałem uciech, a im więcej zatapiałem się w uciechach, tym bardziej czułem się nieszczęśliwy. Wciągnął mnie straszliwy wir. Byłem zrozpaczony. Ilekroć mówiono mi o religii, wpadałem w gniew. Żałowałem, że ożeniłem się z kobietą bez wykształcenia. Kilkakrotnie proponowałem jej rozwód, jednak skoro tylko wyrażała zgodę, wycofywałem się, bo sumienie mówiło mi, że źle postępuję... Sam widok żony napawał mnie wstrętem. O dzieciach — a było ich już dziewięcioro — nie myślałem wcale, z wyjątkiem okresu ich choroby... Pewien jestem, że nie przesadzam w surowości oceny, bo oto, co się

[2] Domy gry, prowadzone przez kobiety lekkich obyczajów (przyp. C. P.).

zdarzyło. Pewnego dnia znalazłem zeszyt szkolny najstarszej córki, zawierający rodzaj dziennika, pisanego dla nauczycieli. Przeczytałem w nim urywek:

Nasze życie rodzinne jest po prostu okropne... Kiedy wychodzę do szkoły, mówią mi, że tatuś właśnie się położył, kiedy wracam wieczorem, mówią mi, że właśnie wyszedł szukać uciech. Zawsze zastaję matkę we łzach. Co zawiniłam, żeby urodzić się w takiej rodzinie.

Kiedy czytałem te słowa, niewymowny ból przeszył mi serce. A jednak nie zmieniłem swego życia... mimo przyrzeczenia, złożonemu najstarszemu synowi, który z całą delikatnością zwrócił mi uwagę na krążące o mnie pogłoski, jakim nie chciał wierzyć...

Wreszcie zakochałem się w pewnej śpiewaczce; zażądałem, aby moja żona pozwoliła mi ją wziąć do domu jako nałożnicę. Żona — niech Bóg ją błogosławi — nie zgodziła się. Dodała jednak, że zgodzi się na to, kiedy dojdę do czterdziestego roku życia... Uścisnęliśmy sobie ręce na znak, że umowa jest zawarta... Przede mną leżała ziemia obiecana... Ale Ojciec Miłosierny miał dla mnie inne plany. Na krótko przed wyznaczonym przez żonę terminem wyrwał mnie ze szponów szatana. Skończył się koszmar trwający siedem lat."

Później autor napisze: „Z Chrystusem dom rodzinny jest podobizną nieba; bez Chrystusa to podobizna piekła".

Tymczasem kariera Johna rozwija się coraz pomyślniej. 1 stycznia 1933 r. rzuca adwokaturę dla polityki: wchodzi do Izby ustawodawczej. Układa projekt konstytucji. Zostaje kierownikiem departamentu w Instytucie Sun-Yat-Sena, mającym za zadanie rozwój kultury i oświaty. W 1935 r. zakłada i redaguje miesięczny przegląd kulturalno-literacki w języku angielskim. Pierwszy numer „T'ien Hsia Monthly" ukazuje się w dniu narodzin dziesiątego dziecka Johna. Chłopczyk otrzymuje imię Chi-Wen, co znaczy: początek kultury.

Cała ta wytężona działalność nie może jednak zapełnić pustki serca, stęsknionego za Bogiem. Dziennik Johna pod datą 13. X. 1936 r. przynosi bolesne wyznanie: „Wypróbowałem, jedną po drugiej, wszystkie namiastki religii, ale żadna nie dała mi zadowolenia..." Toteż coraz częstsze są chwile, kiedy marzy o Bogu. Jednakże, jak stwierdzi później, „Boga znajduje się w posłuszeństwie Jego przykazaniom, a nie w bezpłodnych marzeniach. Daje się dowód istnienia puddingu jedząc go; podobnie daje się dowód istnienia religii żyjąc religią".

Kiedy w 1937 r. wybucha wojna chińsko-japońska, doktor Wu służy swojemu krajowi piórem i żywym słowem. Rodzina Wu, zmuszona do opuszczenia swojego domu, chroni się we francuskiej koncesji.

Skazany na przymusową bezczynność w oblężonej dzielnicy miasta, w swym pokoju przeżywa John to, co można nazwać najważniejszym okresem jego życia. Pod wpływem *Apologii* Newmana szuka jakichś bliższych informacji o Kościele katolickim, który dotychczas jest mu

prawie zupełnie nieznany. Dostaje *Życie Chrystusa* Papiniego. Od pierwszych stron porywa go urok tej książki. Największe jednak wrażenie wywarły na nim strony poświęcone grzesznicy, która przyszła namaścić stopy Jezusowe.

„Zaledwie skończyłem czytać, wybuchnąłem gwałtownym łkaniem. Mówiłem Mu: Jezu, ja także jestem istotą sprzedajną. Bóg udzielił mi darów duszy i umysłu, a ja odrzuciłem je, aby szukać zaszczytów światowych i bogactwa. W świecie polityki i życia społecznego ja także byłem zmuszony udawać przyjemność, jakiej wcale nie odczuwałem, i okazywać twarz uśmiechniętą tym, których nie cierpiałem. Przebacz mi, Jezu, i pozwól, że stopy Twoje obleję łzami! I przebacz także siostrom moim, biednym kobietom z domów rozpusty, które są lepsze ode mnie. Daj im Twoją świętość!

Po tej modlitwie duszę moją zalała tak wielka radość i pociecha, że z głębi mego serca trysnęły łzy wdzięczności i połączyły się ze łzami skruchy. Czułem, że w owej chwili Chrystus wziął mnie znowu w otwarte ramiona. Przeszedłem tak wielkie uniesienie radości, że nigdy nie będę go mógł zapomnieć. Będąc protestantem nie wiedziałem wcale, że istnieje spowiedź. Ten powrót do Jezusa wystarczał mi, przynajmniej chwilowo..."

U Williama Jamesa spotkał po raz pierwszy postaci świętych katolickich. „Kościół, który zrodził takie osobistości, musi obfitować w świętość. Zadawałem sobie pytanie, czy kiedykolwiek będę miał szczęście należeć do grona jego synów" — pisze John Wu pod wrażeniem tej lektury.

Po zdobyciu Nankinu przez Japończyków w 1937 r. Wu chroni się w domu dawnego kolegi, Juana Chia-Huang. Juan i jego żona są gorliwymi katolikami. Co wieczór razem z dziećmi odmawiają różaniec.

„Pewnego dnia widząc obraz św. Teresy od Dzieciątka Jezus zapytałem czy to jest Matka Boska? Juan wydawał się zdziwiony moją ignorancją. »Nie — odrzekł — to jest św. Teresa z Lisieux, znana w całym świecie pod nazwą Małego Kwiatka«. Nigdy o niej nie słyszałem. »Jak to — zawołał Juan — ty człowiek wykształcony, nie znasz nawet imienia tak słynnej świętej?« — Zamilkłem. Ale po cichu powiedziałem sobie, że Juan przypomina tych wieśniaków, którzy powątpiewają o inteligencji ludzi, nie znających ich babci".

A jednak przeczytawszy broszurkę o świętej dr Wu prosi przyjaciela o coś obszerniejszego na temat jej życia. Dostaje *Dzieje Duszy*. W trakcie czytania postanawia zostać katolikiem. Zawiadamia o tym Juana, który wyznaje, że od dziesięciu lat razem z rodziną modlił się o jego nawrócenie. „Ojciec Germain, rektor uniwersytetu »Jutrzenka«, podjął się uczyć mnie religii".

18 grudnia 1937 r. ochrzcił mnie *sub conditione*. Nazajutrz przyjąłem pierwszą Komunię św. Przez całe życie szukałem matki i wreszcie zna-

lazłem ją w Kościele katolickim — w potrójnym stopniu. Bóg jest moją Matką. Kościół jest moją Matką, i Najświętsza Panna jest moją Matką... Może wydać się dziwne, że nie odczułem żadnej radości w dzień chrztu ani w dzień I Komunii św. Zawsze reagowałem bardzo powoli... Dopiero w pięć dni później radość zalała moje serce".

Zaledwie sam doznał szczęścia wiary, zaczyna apostołować. „Najlepszym sposobem, aby zużytkować swoje doświadczenie religijne, jest udzielanie go drugim" — pisze w swoim dzienniku. Jako łowca dusz nieraz ma przed sobą trudne zadanie. Ale nie zniechęca się nigdy.

John próbuje oczywiście nawiązać z żoną rozmowę na temat religii, jednak bez powodzenia. Dopiero w 1940 r. uzdrowienie istotnie niezwykłe maleńkiej córeczki, po chrzcie i oddaniu jej pod opiekę św. Teresy od Dzieciątka Jezus staje się punktem zwrotnym w dziejach rodziny. W ciągu sześciu zaledwie miesięcy przyjmuje chrzest żona doktora Wu i dwanaścioro dzieci. „Oboje z żoną znaleźliśmy pokój w Sercu Jezusa. Łączy nas wspólna miłość. Robiąc postępy w miłości Bożej, robimy postępy w miłości wzajemnej. W ciągu ostatnich dwóch lat — pisze dr Wu w swej autobiografii — razem z żoną przystępowaliśmy do Komunii św. codziennie... Ilekroć klękam obok niej przy balustradzie, czuję, jak drżę z radości i podziwu. Boże, mówię w głębi serca, czy to jest możliwe? Czy to sen, czy też rzeczywistość? Zrobiłeś z naszego życia wieczny miesiąc miodowy; a przecież to życie ziemskie jest dopiero początkiem... Bóg niepostrzeżenie otworzył mi oczy na zalety mojej żony... rozumiem dziś, że nie jestem jej godny... Mimo stale pogarszającego się położenia materialnego ostatnie dziewięć lat było dla nas jak gdyby nieustannym świętem... Wielbimy Chrystusa, który jest wspólnym naszym dobrem, On nas jednoczy."

Internowany przez Japończyków, autor zdołał zmylić ich czujność i uciec do swoich, a potem razem z nimi przedostać się na teren nieokupowany. Do Kweilinu przybyli w czerwcu 1942 r. Częste naloty gnębiły mieszkańców miasta. Trzeba było wyżywić i utrzymać wielką rodzinę (najmłodsze, trzynaste dziecko miało zaledwie 3 miesiące, a John miał w kieszeni 40 dolarów i nie miał żadnych widoków na zarobek). Uchodźcy idą przez miasto pukając do każdych drzwi, ale nic nie znajdują. Wreszcie ktoś wskazał im ruderę, położoną u stóp wzgórza, za trupiarnią szpitalną. „Dom" jest istotnie niezwykły. Pień drzewa rosnącego ukośnie w hallu wystaje na zewnątrz poprzez dziurę zrobioną za oknami. Dziura była tak wąska, że w burzliwe dni drzewo potrząsało całym domem. „Pewnego dnia sytuacja była tak groźna — pisze John — że wziąłem do ręki krucyfiks i stojąc w hallu zaklinałem wiatr: O wietrze, zabraniam ci, w imię Chrystusa, wiać choćby tylko minutę dłużej! Zapominasz, że właśnie tłumaczę Biblię! Trwało dziesięć minut, zanim wiatr mnie usłuchał. Jest to żywioł uparty".

Trzeba tu wyjaśnić, że na parę tygodni przed tą sceną dr Wu pojechał

do Chungkingu w poszukiwaniu jakiejś pracy zarobkowej. Był już prawie zdecydowany powrócić do adwokatury, kiedy zaproponowano mu stałą i dosyć wysoką subwencję za przełożenie na język chiński *Nowego Testamentu* i *Psalmów*. Praca jak najbardziej pociągająca dla Johna, oświadczył jednak, że nie weźmie za nią pieniędzy. „Tłumaczenie *Biblii* to nie zawód, to powołanie".

Dał się jednak przekonać i przyjął proponowaną subwencję.

Warunki materialne były coraz cięższe. Wskutek spadku waluty subwencja wynosiła zaledwie trzecią część nędznych zarobków rikszarza. Nieraz głód zaglądał w oczy, a w domu nie było ani grosza. Rudera przypominała raczej chlew, niż ludzkie mieszkanie, dach przeciekał. W noce deszczowe kilkakrotnie trzeba było przenosić łóżka w poszukiwaniu suchszego kąta. Ale i to nędzne schronienie przestało być bezpieczne wobec ofensywy japońskiej na wiosnę 1944 r.

Ostatnim pociągiem rodzina Wu opuszcza Kweilin. Mimo tak wielkich trudności powodzenie przekładu *Psalmów* było olbrzymie.

Mimo licznych zajęć dr Wu nie zapomina, że ma być „rybakiem dusz": „Bóg wybrał żonę moją i mnie — pisze — na narzędzie wielu nawróceń, zwłaszcza wśród krewnych. Mój brat Józef z całą rodziną — 15 osób, siostra moja Gertruda z rodziną, siostry jej, siostrzeńcy i pewna liczba przyjaciół przyjęli katolicyzm. Przed jednym z tych chrztów biskup Szanghaju zauważył: „Zanim pan wyruszy do Watykanu, zakończy pan różaniec nawróceń". Będąc już na pokładzie okrętu razem z całą rodziną (oprócz Tomasza, który tymczasem ożenił się) policzyłem ryby w swojej sieci: było ich 51. ...Zabierałem ze sobą rękopis *Nowego Testamentu*. Tłumaczenie moje otrzymało w 1948 r. „Imprimatur".

W 1949 r. John Wu raz jeszcze jedzie do kraju, po czym wraca do Rzymu po rodzinę i przenosi się do Honolulu jako profesor prawa chińskiego na uniwersytecie hawajskim. „Jest to początek nowego rozdziału mego życia" — pisze.

A oto kilka myśli wyjętych z zakończenia książki.

„Nad całym moim życiem unosiła się miłość Boża. Wszystkie rozproszone jego kartki miłująca ręka Boża zgromadziła w jednym tomie. Naprawdę Duch miłości wszystko zrządził w sposób pełen słodyczy... Jedyny mój smutek to to, że nie dosyć kocham Boga".

„Najpilniejszym naszym obowiązkiem dziś jest rechrystianizacja świata — zaczynając od siebie samego oczywiście, ale nie odkładając troski o świat na czas po własnym nawróceniu".

„...Miłość jest wszystkim... Człowiek Wschodu, jakąkolwiek wyznawałby religię, nie jest szczęśliwy, póki nie znajdzie matki. Jest to jedna z przyczyn, dla której duch mój był stale niespokojny przez 19 lat, kiedy byłem metodystą. Brakowało mi matki. Czy Bóg nie wystarcza? Wystarcza na pewno i przeobficie. Ale On chce, abyśmy Matkę Chrystusową

mieli jako swoją własną matkę. Póki nie spełnimy tej Jego woli, nasza cześć dziecięca dla Niego pozostaje niezupełna".

„Czy straciłem coś zostając katolikiem? Absolutnie nic. Przeciwnie, zyskałem Chrystusa, a z Nim razem wszystko. To prawda, że znalazłem krzyże. Ale krzyże są moim największym skarbem".

„Cierpienia towarzyszą dziś radości, lecz czynią ją jeszcze słodszą. Bowiem cierpienia są doczesne, ale radość, radość należy do Wieczności".

Cecylia Piotrowska

MISYJNY ATLAS ŚWIATA

Według danych *Misyjnego Atlasu Świata*, wydawanego co roku przez katolicki ośrodek studencki w Cincinnati, liczba katolików na całym świecie, liczącym około 2,5 mliarda mieszkańców, wzrosła w roku 1958 o 12 993 000 i wynosi obecnie 509 505 000.

Procentowo sprawa wygląda mniej optymistycznie: odsetek ludności katolickiej, który w roku 1957 wynosił 18,5% ludności świata, spadł do 18,2%. Spadek ten spowodowany jest faktem, że przyrost naturalny w Azji czy Afryce, gdzie katolików jest najmniej, przewyższa znacznie przyrost w Europie czy w USA. Na przestrzeni ostatniego trzydziestolecia liczba ludzi na świecie wzrosła o 400 milionów, a liczba katolików zaledwie o 100 milionów. Nie wydaje się też, ażeby ten stan rzeczy miał ulec w najbliższym czasie zmianie; według przewidywań Komisji Demograficznej Narodów Zjednoczonych największy przyrost naturalny w ciągu najbliższych lat będzie miał miejsce w Azji. Wyniesie on przypuszczalnie 60% przyrostu naturalnego na całym świecie. Tymczasem właśnie w Azji odsetek katolików jest najniższy. Waha się on od 0—1,5%.

Misyjny Atlas Świata zawiera szereg interesujących danych, dotyczących poszczególnych krajów czy części świata. Dowiadujemy się więc na przykład że „najbardziej katolickim" państwem jest Andorra. Liczy ona 5 850 mieszkańców i wszyscy są katolikami. „Najbardziej natomiast katolickie" części świata to Ameryka Środkowa i Południowa, w których odsetek katolików wynosi od 70—80% [1].

W Polsce — według *Atlasu Misyjnego* — jest 96,1% katolików, w Czechosłowacji 62,3%, na Węgrzech 60,9%. Jeżeli chodzi o liczby absolutne, to największe skupisko katolików stanowi Europa Środkowa i Zachodnia, która liczy ich 183 128 000, w tym Francja 36 935 000, Włochy 48 058 500, a Wielka Brytania 3 841 000.

[1] Oczywiście wszystkie podane tu cyfry „metrykalne" muszą — i to często bardzo znacznie — odbiegać od istotnej liczby członków Kościoła Katolickiego w poszczególnych krajach.

Redakcja.

Około jednej trzeciej katolików całego świata, bo około 150 milionów, zamieszkuje w Ameryce Łacińskiej. Kanada liczy ich ponad 7,5 miliona, czyli 44% ludności. Ilość katolików w USA, według ostatniej ankiety Państwowego Urzędu Statystycznego, wynosi 44 288 458, czyli jest wyższa o mniej więcej 9 milionów od liczby podanej w zeszłym roku przez Catholic Directory. Katolicy stanowią więc w obecnej chwili 25,7% ludności USA.

Jeżeli chodzi o perspektywy katolicyzmu i w ogóle perspektywy religii w Ameryce, to mimo głośnych i niewątpliwie w pewnej mierze uzasadnionych krytyk i samokrytyk „królestwa skomercjalizowanych konsumentów", statystyki nie zdają się potwierdzać mniemania, jakoby dobrobyt i postęp techniczny miały wypierać ludzkie potrzeby religijne.

„Rocznik Kościołów Chrześcijańskich u USA" podaje, że na 170,5 miliona mieszkańców Stanów 103 224 954 czyli 61% to członkowie kościołów lub synagog. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat wzrost ten przedstawia się procentowo jak następuje: w roku 1900 odsetek ludności deklarującej przynależność do któregoś z kościołów wynosił — 36%, w roku 1920 — 43%, w roku 1958 — 61%.

Inny fakt, ilustrujący wzrost zainteresowania losami kościołów różnych wyznań, to przeciętna świadczeń finansowych na ich rzecz. Podczas gdy w roku 1957 przeciętna ta wynosiła 49,69 dolarów na każdego z członków kościołów czy synagog, to w roku 1958 wzrosła ona do 56,74 dolarów. Na budowę kościołów wydano w zeszłym roku w Ameryce 868 milionów dolarów, czyli o 93 miliony więcej niż w roku 1957.

Jest rzeczą jasną, że cyfry nie mogą dać pełnego obrazu życia religijnego ludzi, którzy deklarują formalnie jakąś przynależność wyznaniową, a nawet poczuwają się w związku z tym do obowiązku świadczeń finansowych. Obraz ten starają się ostatnio uzupełnić liczne ośrodki naukowe, socjologiczne czy psychologiczne. Jedną z ciekawych prac tego typu jest na przykład artykuł Irvinga E. Bendera, ogłoszony w „Journal of Social Psychology". Bender przeprowadził mianowicie powtórny test grupy 240 osób, które były testowane przez niego w roku 1940. Celem badania było określenie zmian postaw religijnych na przestrzeni 15 lat. Wyniki testu wykazywały „wyraźny wzrost wartości religijnych" w świadomości badanych. Przeważająca większość wyrażała przekonanie o konieczności „celu życia, który przerastałby zdobywanie wygód egzystencji", oraz niepokój w związku ze „zrutynizowaniem, powierzchownością i pustką" własnego życia w okresach „rozluźnienia więzów" z religią.

Badania statystyczne, testy i ankiety nie wyczerpują oczywiście zagadnienia stanu i perspektyw postaw religijnych człowieka współczesnego. Niemniej wydają się przydatne i interesujące, i — jakkolwiek byśmy je oceniali — warto je znać.

mg

GOSPODY MŁODZIEŻY

W roku 1909 westfalski nauczyciel ludowy, Ryszard Schirrmann, wpadł na pomysł zużytkowania pustych w czasie wakacji wiejskich sal szkolnych na kolonie letnie dla uczniów z Zagłębia Ruhry, a zarazem na rodzaj schronisk dla wycieczek zwiedzających kraj. Rozpocząwszy tę akcję od własnej szkoły spotkał się z takim powodzeniem, że trzeba było przenieść tę pierwszą na świecie „Gospodę Młodych" do starego zamczyska w najbliższej okolicy.

Okazało się, że pomysł odpowiada doskonale aktualnym potrzebom turystycznym nie tylko dzieci szkolnych, ale także studentów i młodzieży miejskiej. Wkrótce jak grzyby po deszczu zaczęły powstawać podobne gospody w rozmaitych okolicach Niemiec. Powstało specjalne zrzeszenie, wspierane dotacjami państwowymi oraz społecznymi, idea Schirrmanna zaczęła też promieniować na inne kraje.

W r. 1932 odbył się pierwszy Zjazd Międzynarodowy w Amsterdamie, gdzie było reprezentowanych jedenaście krajów europejskich, między innymi Polska. Ustalono nie tylko wspólny system administracyjny i organizacyjny, ale przede wszystkim fundamentalne zasady ideowe.

„Nie będzie zapór ni różnic jakichkolwiek pomiędzy rasami, wyznaniami, barwami skóry, ani klasami społecznymi..." Jako konsekwencję tej wytycznej ustalono niezależność organizacji od państwa i od wszelkich ośrodków politycznych i religijnych, uważając to za konieczny warunek pełnej tolerancji.

W r. 1933 zawiązano Unię Międzynarodową wszystkich stowarzyszeń zajmujących się gospodami młodzieży dając jej oprócz powyższych założeń formalny statut. Zjazdy odbywały się odtąd co roku aż do wybuchu wojny, a po jej zakończeniu, w r. 1946, podjęto działalność poprzednią w ramach Międzynarodowej Federacji Gospód Młodzieży. W obecnej chwili należy już do niej nie tylko cała niemal Europa Zachodnia, ale także inne kontynenty. Udział takich krajów, jak Stany Zjednoczone, Argentyna, Dominia Brytyjskie, Egipt, Ghana, Indie, Pakistan, Japonia, Islandia — umożliwia niezamożnej młodzieży poznanie, drogą wymian, wielu najpiękniejszych zakątków świata bez wielkiego nakładu kosztów.

Celem bezpośrednim wszystkich gospód jest ułatwianie i organizacja wczasów młodzieży, ułatwianie kontaktów międzynarodowych i przygotowanie do życia społecznego drogą swobodnego współżycia przedstawicieli najrozmaitszych klas, narodów i światopoglądów. Gospoda krzewić ma i popierać poszanowanie i miłość przyrody, rozumnie pojmowaną turystykę i krajoznawstwo, tolerancję wobec cudzych poglądów, kulturę współżycia oraz wzajemną życzliwość i umiejętność współdziałania.

Użytkownicy sami obsługują wspólnie swoją gospodę, współpracując przy jej zaopatrywaniu, konserwacji, ewentualnych remontach czy dekoracji, utrzymują ład, gotują posiłki, prowadzą rachunki itp.

Kierownicy gospód, najczęściej wybrani spośród działaczy samej młodzieży, noszą miano „ojca" względnie „matki" gospody. Ich zadanie traktowane jest bardzo poważnie. Oczekuje się od nich, aby umieli zorganizować życie osobliwej społeczności wędrowników, nie narzucając im jednak swej woli czy kierownictwa. Powinni nadawać gospodzie odpowiednią atmosferę, pobudzać i harmonizować aktywność zbiorową, słowem działać drogą owego szczególnego rodzaju autorytetu, który wymaga taktu, energii i łatwości zżycia się z młodzieżą współczesną.

Duży nacisk kładzie się na współżycie gospód z ludnością okoliczną, urządzane są też nieraz wspólne rozrywki, jak tańce, przedstawienia czy pogadanki.

We Francji od roku 1956 rozwój gospód młodzieży jest coraz żywszy. Niemało dopomagają tu władze samorządowe. Wysuwane są jednak energiczne żądania dalszych subwencji, dochodzących do cyfry 8 miliardów franków.

Jak widzimy, nie brakuje rozmachu francuskim „Ażistom" (skrót od *Auberges de la Jeunesse*), którzy oprócz potrzeb krajowych podołać muszą wzbierającej fali zagranicznych kolegów-turystów. Już od roku 1955 ich frekwencja przekroczyła 16% ogółu użytkowników. Szczególną wagę przykłada się też do wciągnięcia młodzieży robotniczej, przy czym podejmowane są starania o wyjednanie jej dłuższych i korzystniej rozdzielanych urlopów (także zimowych „urlopów narciarskich") oraz stypendiów na dokształcanie zdolniejszych działaczy organizacyjnych i „rodziców". W tym celu nawiązano stałe kontakty z Radami Zakładowymi przedsiębiorstw.

Istnieje wyraźne dążenie do zatarcia różnic pomiędzy działaczami ruchu a jego urzędnikami w biurach i gospodach. Wszyscy mają współpracować po koleżeńsku i dzielić odpowiedzialność.

Jak widać z powyższych uwag, Gospody Młodych nie skupiają swych zainteresowań wyłącznie na zagadnieniach turystycznych czy krajoznawczych, lecz mają także zainteresowania humanistyczne; służą praktycznie i konkretnie pogłębieniu kultury współżycia i wzajemnej tolerancji.

Zofia Zawiszanka

GNIEWNI I CISI

„Idea niestosowania przemocy, którą głosił i praktykował Gandhi, stawia sumieniu chrześcijańskiemu problem, od którego niepodobna uciec, od którego nie można się wykręcić" — pisze ojciec Pie Regamey w swej książce wydanej ostatnio we Francji (Ed. du Cerf) pt. *Non-violence et conscience chrétienne*. Książka ta, którą Abbé Pierre nazywa „równie rozważną jak żarliwą", zasługuje na omówienie przede wszystkim może z tego względu, że, w przeciwieństwie do wielu prac z tej dziedziny, nie ogranicza się do znanych powszechnie argumentów przeciwko środkom gwałtu i przeciw wojnie, lecz otwiera perspektywy w głąb najbardziej osobistych postaw ludzkich. Określenie i ocena sprzecznych elementów natury człowieka: odruchu gniewu i marzenia o łagodności oraz próba ukazania kierunku ich syntezy — oto jeden z głównych wątków rozważań o. Regamey.

Wątek ten wypływa logicznie z głównych założeń książki. „Przemoc i gwałt otaczają nas zewsząd" — dowodzi o. Regamey. „Jeżeli najbardziej rzucają się w oczy niektóre ich przejawy, jak broń jądrowa czy techniki zniewalania ludzkiej woli, uzurpujące sobie szlachetne, naukowe miano „psychologicznych", nie znaczy to, aby były one przejawami jedynymi. Istnieje jeszcze strach, który jest gwałtem na ludzkiej woli i wieczny pośpiech, który nie jest niczym innym jak przemocą — w wymiarze czasu. Jest jeszcze degradacja ludzkiej wiedzy, okaleczanej i ograniczanej pod kątem służby maszynie, i jest obłędny dramat ekonomii, której sukcesy, podobnie jak dawniej klęski zwracać się zaczynają przeciw człowiekowi".

„Broniąc pokoju przeciw wojnie — pisze dalej o. Regamey — zachowujemy się tak, jak byśmy MIELI pokój. A przecież w zwykłym, „normalnym" życiu naszego świata, nikt go dotychczas nawet nie spróbował".

Jak należy tedy „spróbować pokoju"? Pierwsza odpowiedź, jakiej udziela autor, jest niezmiernie dla niego charakterystyczna. Tytuł rozdziału, w którym rozważa perspektywy takiej próby brzmi mianowicie: „Nie bądźmy naiwni". Nie jest to jednak haslo jałowego minimalizmu. Najsłuszniej może określa postawę o. Regamey „Témoignage Chrétien", w którym R. de Montvalon pisze: „książkę tę charakteryzuje optymizm wiary, który jest w pewnym sensie optymizmem tragicznym. Wiara bowiem zmusza do podjęcia pełnego ryzyka wolności: do pójścia drogą, która jest słuszna, nawet jeżeli szanse doraźnego sukcesu są nikłe lub żadne".

Ażeby „nie być naiwnym" wiedzieć więc trzeba, zdaniem o. Regamey, że „losy świata rozgrywają się dzisiaj w starciu dwu materializmów. Jeden z nich mówi językiem uduchowionym i pretenduje nawet czasem do godności „cywilizacji chrześcijańskiej". Drugi przyznaje się uczci-

wie do tego, że jest materializmem i występuje niejako „bez przyłbicy"... Wydaje się przeraźliwie prawdopodobne, że świat ma do przebycia długą i groźną noc — nim materializm dostrzeże wreszcie własne sprzeczności". Rolę czynnych wyznawców idei „niestosowania przemocy" widzi autor w tej sytuacji bardzo realistycznie i nie waha się powiedzieć tego śmiało. Będą oni „jak wąskie pasemko światła i żaru w zlodowaciałych ciemnościach świata. Rozproszą te ciemności o tyle tylko, o ile leży to w ludzkiej mocy. I to będzie pewnie bardzo mało".

Jakie mają być jednak metody i przesłanki działania dla tych „tragicznych optymistów", którzy odważą się „próbować pokoju" mimo wszystko i próbować go konsekwentnie, nie w czysto politycznej tylko dziedzinie życia, ale we wszystkich dziedzinach, aż do głębin ludzkiego serca? „Walka z przemocą", której najgłębsza istota leży, zdaniem o. Regamey, w „traktowaniu osób ludzkich jak rzeczy", wymaga przede wszystkim odwagi i inteligencji. Odwagi patrzenia w oczy obłędnym, przerażającym prawdom świata, w którym żyjemy, znania tych prawd i ukazywania ich niestrudzenie innym ludziom, którzy najczęściej woleliby nie wiedzieć, woleliby — zapomnieć. I — inteligencji. Inteligencji, która wie, że nie przeciągnie na swoją stronę ani nie zwalczy w ciągu jednego dnia królestwa przemocy. Inteligencji, która rozumie, że nic nie jest bardziej sprzeczne z duchem idei Gandhi'ego aniżeli bezsilność społeczna i intelektualna. *Non-violence* w języku Gandhi'ego znaczy dosłownie „stosowanie mocy prawdy". „Trzeba być bardzo mocnym, aby pozwolić sobie być łagodnym" — pisze o. Regamey. Trzeba być czynnie i długo zaangażowanym po stronie ludzi, po stronie ich usprawiedliwionych potrzeb i aspiracji, aby ośmielić się twierdzić dzisiaj publicznie, że łagodność jest istotą mocy prawdy, a nie wybiegiem tchórza.

Koncepcja „niestosowania przemocy" jako najgłębiej pojętej postawy pokoju w stosunkach osobistych, społecznych i politycznych wymaga oczywiście określenia jej ewangelicznej motywacji. Tutaj właśnie dochodzi o. Regamey do wspomnianych już rozważań o gniewie i łagodności. „Do czego konkretnie zobowiązuje nas przykład Chrystusa?" — pyta. „Czy nakazuje on nam uległość absolutną, która w naszym stanie ducha i w naszych sytuacjach wymagałaby zadania gwałtu nie tylko samemu sobie, ale wielu odruchom ludzkim, które są albo mogą być — dobre? Czy zobowiązani jesteśmy do tej drastycznej ofiary? Czy gniew zawsze jest zły?"

Odpowiedź o. Regamey na to pytanie zrazić może zarówno entuzjastów jak pseudorealistów. „Trzeba będzie rewidować wciąż od nowa nasze wciąż niedoskonałe rozwiązania tego problemu" — pisze. „Z wyjątkiem skrajnych, rzadkich sytuacji nie wydaje się jednak, ażeby rozwiązania słuszne miały leżeć bądź po stronie bezwarunkowej odmowy użycia siły i uznania gniewu, bądź po stronie odpowiadania z zasady złem za złe".

Ta pozornie enigmatyczna wskazówka o. Regamey staje się bardziej zrozumiała na tle jego poglądu na gniew, który rozumie on nie jako „zło absolutne" — lecz jako rodzaj „gwałtowności potencjalnej", gwałtowności, która zaangażować się może dobrze i po dobrej stronie, obierając dobre narzędzia działania — „moc prawdy" przede wszystkim. Abbé Pierre ciekawie analizuje (w *„Faim et Soif"*) problem gniewu w książce o. Regamey. Pisze on mianowicie: „Czyż nie tu leży sedno sprawy i klucz pozornych sprzeczności człowieka? Zastanówmy się głębiej, co by się stało, gdyby jakaś istota ludzka zdołała wyzbyć się absolutnie zdolności gniewu? Co by zostało wówczas z jej człowieczeństwa? Czyż nie wiemy z doświadczenia, że najgłębiej można ocenić człowieka właśnie na podstawie jego gniewów i uniesień? Czyż wartości ludzkiej nie mierzy się wartościami ludzkich przywiązań? A cóż lepiej obnaża nasze istotne przywiązania — aniżeli powody i jakość naszego gniewu? Gniew jest przecież mobilizacją całej wewnętrznej istoty przeciw temu, co zagraża jej miłości, i dlatego ukazuje on tak nieubłaganie — CO kochamy. To nie gniew jest więc sam w sobie rzeczą złą. Zły bywa aż zbyt często przedmiot lub gatunek naszych przywiązań: ukochanie siebie samego nade wszystko lub ukochanie wąskiego grona bliskich istot miłością wyłączną i zamkniętą, która każe poświęcać lub raczej nie dostrzegać istot innych, liczniejszych nieraz i bezradnych. Sprzeczność ludzkiego serca pomiędzy gniewem a łagodnością, pytanie, które dręczy tylu z nas — czy mamy być gniewni czy cisi — to nie są dylematy bez wyjścia. Gniewne uniesienie, które płynie z prawdziwie pełnej miłości ludzi, wszystkich ludzi, musi dążyć do wyeliminowania gwałtu, przeciw któremu powstaje, musi szukać swego wyrazu, przede wszystkim w owej mężnej i nieugiętej łagodności Gandhi'ego: w „mocy prawdy" .

mg

PRZEGLĄD KRAJOWEJ PRASY KATOLICKIEJ

Zeszyt 2 (298)/58 „Ateneum kapłańskiego" poświęcony jest w całości zagadnieniu wychowania religijnego. Spośród zasadniczych materiałów numeru dwa w szczególny sposób dotyczą zagadnień jak najbardziej aktualnych Są to artykuły: ks. W. Dudka *Z problematyki współczesnej formacji religijnej* i J. M. Święcickiego *Aktualne potrzeby wykształcenia religijnego w Polsce.* W szczególności chcielibyśmy zwrócić tu uwagę na pierwszy z wymienionych artykułów. W stosunku do właściwej tematyki numeru ma on charakter przygotowawczy i bardziej ogólny. Dotyczy przy tym problemu, który sam w sobie posiada ogromne znaczenie. Artykuł ks. Dudka jest próbą syntezy, opartą niestety — co nie jest chyba winą autora — nie na badaniach, a na literaturze. Obierając za przedmiot swych rozważań przede wszystkim formację religijną młodego pokolenia w Polsce autor korzysta w pierwszym rzędzie z publicystyki krajowej, sięga jednak często również i do literatury zagranicznej ze względu na daleko posunięte analogie w opisywanych zjawiskach. W partii wstępnej artykułu autor pisze: „Współzależność zjawiska religijnego i danych osobowych w człowieku wskazuje konsekwentnie na wzajemne uzależnienie między religijnością człowieka, względnie religijnością jakiegoś środowiska, a kulturą kształtującą to środowisko... „...zmiany, zwłaszcza rewolucyjne, w klimacie kulturowym wprowadzają daleko idące zróżnicowania w formacji religijnej. Kształcenie, zwłaszcza religijne, jako istotny czynnik w formacji religijnej będzie miało na uwadze przy zmianie oddziaływania kulturalnego na zjawisko religijne nie tylko dostosowanie form oddziaływania dydaktycznego, ale musi się też liczyć z nowymi formami przeżyciowymi w postawie religijnej, a nawet z pewnymi nowymi, dotąd nieznanymi, sposobami ujęcia treści religijnych. Moment ten powinien być właściwie zrozumiany i doceniony ze strony kierownictwa religijnego i, jeżeli nie niesie z sobą istotnego zagrożenia obyczajowego czy doktrynalnego, nie może być przyjmowany z obawą. Nie należałoby też upierać się przy ustępujących religijnych formach przeżyciowych czy postawach religijnych, jeżeli okażą się one dla formacji religijnej nieistotne. Formacja bowiem religijna to wyjątkowo czuły proces pewnego rodzaju rozwoju organicznego, a obstawanie przy przemijających formach na skutek przesadnego konserwatyzmu czy tradycjonalizmu, może powodować w nim zahamowania, nieprawidłowości czy zachwianie równowagi w postawie religijnej". Swe właściwe rozważania zaczyna autor analizą cech warunkujących formację religijną młodego pokolenia. Wymienimy tu cechy najważniejsze. A więc przede wszystkim pomniejszenie znaczenia tradycji jako czynnika formacji religijnej i w ogóle światopoglądowej. Młode pokolenie kształtuje swą formację religijną w oderwaniu zarówno od rodziny, jak

i innych czynników stanowiących do niedawna podłoże przekazywania treści religijnej. Ograniczeniu ulega także podatność „na treści religijne podawane... w dawnej formie w postaci wykrystalizowanych norm i ideałów". Po drugie — pewnego rodzaju ekstrawertyzm. Wyraża się on zarówno w uwrażliwieniu przede wszystkim na bodźce natury zewnętrznej, a nie idealnej, co rzutuje na kształtowanie postawy światopoglądowej, jak też w raczej powierzchownym narastaniu treści religijnych w świadomości. Na dojrzałą refleksję brak czasu i warunków. Obie te wyróżnione wyżej cechy rzutują się w sposób zasadniczy na kształtowanie się hierarchii wartości w nowym pokoleniu. Nadmiar bodźców zewnętrznych (tzw. „nadmiar informacji"), z którym młody człowiek nie może się uporać porządkując go w jakiś system, kształtuje go w sposób przez niego nie kontrolowany. W ostatecznym efekcie wytwarza się „orientacja ku rzeczywistości zewnętrznej, z czym w parze idzie upadek »społecznego zafascynowania ideałami«, »deprecjacja wartości humanitarnych«. Sytuacja ta zmusza do szczególnej oceny oportunizmu, jaki zarzuca się niejednokrotnie młodemu pokoleniu. Oportunizm ten zdeterminowany jest brakiem możliwości wyboru i nieumiejętnością jego dokonania. Jeśli młodzież buntuje się przeciw temu zdeterminowaniu przez rzeczywistość zewnętrzną, jest to bunt z posmakiem katastrofizmu, gdyż nie widzi ona wyjścia z tej sytuacji.

Następny element to wpływ ogromnego rozwoju nauki i techniki. Nauka z jednej strony fascynuje, z drugiej jednakże nie jest w stanie wyjaśnić ostatecznego sensu istnienia człowieka, jak i sensu rzeczywistości, w którą wydaje się on być wtłoczony. Rodzi to wśród inteligencji zjawisko pewnego lęku egzystencjalnego, w masach zaś zaznaczają się objawy nastrojów analogiczne do tych, jakich doznaje człowiek młody wprowadzony gwałtownie do środowiska nieznanego i ruchliwego, które z gruntu go dezorientuje.

Wszystkie te cechy nie stwarzają zbyt pozytywnych warunków dla rozwoju prawdziwej religijności. Działa tu zarówno chwiejność światopoglądowa dzisiejszego człowieka, połączona z pewnego rodzaju witalizmem (kierowanie się raczej automatyzmem instynktów i sugestią haseł, niż świadomie wybraną obiektywną prawdą), jak i jego „zmasowanie". Z punktu widzenia kulturalnego masowość wyciska na jednostce rysy przeciętności, której podlega dane środowisko", gdy tymczasem „przeżycie religijne... zyskuje w swoim wyrazie, im bardziej jednostka wzbogaca swą osobowość, zarówno na odcinku własnego życia, jak i w układzie stosunków społecznych".

Przechodząc do określenia typu współczesnej formacji religijnej autor stwierdza, że w młodym pokoleniu dominuje postawa religijności krytycznej, która w przyszłości będzie zapewne odgrywać coraz większą rolę. Jest to postawa charakteryzująca się pewnym rewizjonizmem wobec form dawniejszych, żywotna i ruchliwa, ale nacechowana dużą

zmiennością. Typ religijności krytycznej będzie zaznaczał się coraz wyraźniej zarówno na odcinku intelektualnym, jak i moralnym formacji religijnej. Na odcinku intelektualnym — w miarę upowszechniania się czynników informacji. Na odcinku moralnym — w miarę „komplikowania się życia, narastania trudności w życiu indywidualnym i społecznym, osłabienia oddziaływania norm moralnych". „Już dzisiaj zauważa się w praktyce duszpasterskiej przewagę tzw. typu religijności augustyńskiej (nawrócenie — w szerokim rozumieniu tego słowa)... Mając na uwadze coraz częstsze kryzysy religijne, wzmożoną problematykę religijną w niektórych odłamach społeczeństwa, przechodzenie od tzw. religijności tradycjonalnej czy, jak niektórzy uważają, od religijności reglamentowanej na płaszczyznę religijności personalnej, przyznać wypadnie, że stan religijności, nazywany stanem nawrócenia, będzie można uważać za pozytywny i naturalny stan przeżyciowy w religii".

Natomiast trzeba dziś, bardziej niż dawniej, liczyć się z postawami religijności zubożonej, pseudoreligijnymi czy negatywnymi. Zubożona postawa religijna płynie z „niedokształcenia pierwiastka intelektualnego albo pewnej atrofii postawy jaźniowej w postawie religijnej człowieka", a najczęściej z obydwóch tych czynników łącznie. Postawą już właściwie pseudoreligijną jest postawa estetyzująca (ograniczenie religijności do form obrzędowych, odmienna od religijnej płaszczyzna wartościowania) i postawa ograniczająca działanie religii do sfery cywilizacyjno-kulturowej (charakteryzująca pewien typ „działaczy katolickich"). Jeśli idzie o współczesną postawę antyreligijną, to różni się ona od „ateizmu intelektualnego", który „przechodzi coraz bardziej z płaszczyzny intelektu na płaszczyznę istnienia — staje się ateizmem egzystencjalistycznym. Areligijny człowiek współczesny nawet nie sili się udowadniać, że Bóg nie istnieje, po prostu nie odczuwa potrzeby Jego istnienia".

Konkludując autor stwierdza, że „duch czasu" nie jest dla religii jedynie niebezpieczeństwem. Zasadniczą szansą religijności w naszych czasach jest „wyczulenie na człowieka", które charakteryzuje prawem kompensaty młode „ekstrawertyczne" pokolenie. „»Wyczulenie na człowieka«, które w postawie religijnej oznacza podkreślenie znaczenia momentów psychologicznych, stanowi zdaniem tych, którzy na Zachodzie interesują się odnową religijną, najbardziej ważki akcent przeciwwagi w stosunku do ujawniającego się procesu desakralizacji życia, a to dlatego, że wyprowadza ono człowieka z chaosu zewnętrzności a naprowadza na odnalezienie jedności jego podmiotu".

Nr 3 (299) „Ateneum" poświęcony jest zagadnieniu „Kobieta w Kościele". Należy żałować, że ten tak niezwykle ważny dla całej wychowawczej i duszpasterskiej pracy Kościoła temat potraktowany został głównie od strony moralno-postulatywnej i psychologii tradycyjnej, co siłą rzeczy wnosi niewiele nowego. Wydaje się, że w numerach specjalnych, poświęconych tego typu praktycznym zagadnieniom, *gros* miejsca

powinny zajmować materiały faktograficzne, wyniki badań socjologicznych i psychologicznych, prowadzonych przy użyciu nowoczesnych metod. Niestety tego typu materiał stanowi w numerze znikomą mniejszość. Trudno zresztą winić za to w szczególny sposób „Ateneum", gdyż jest to — przynajmniej w dużym stopniu — odbicie i wynik sytuacji ogólniejszej. Przykładem materiału potrzebnego, ciekawego i cennego jest w numerze materiał N. Han-Ilgiewicz: *Osobowość kobiety a jej postawa religijna*. Autorka omawia wyniki dziesięcioletnich badań prowadzonych przez nią w ramach poradnictwa charakterologicznego. Artykuł nie nadaje się zupełnie do streszczania. Można go tylko jak najbardziej polecić do przeczytania w całości. Wiele bardzo ciekawego materiału — o charakterze już zdecydowanie praktycznym — zawiera też artykuł ks. J. Dejczaka: *Wychowanie religijne dziewcząt we współczesnej zachodnioeuropejskiej literaturze pedagogicznej*. Bezwzględnie wskazany do przeczytania dla wszystkich rodziców i wychowawców.

W numerze 6 „Więzi" na czoło wysuwają się dwie pozycje: tłumaczenie artykułu Jean-Marie Domenach: „Świadomość religijna i świadomość polityczna" (ogł. w „Esprit"; marzec 1958 r.) oraz artykuł Janusza Zabłockiego „Humanizm i świeckość". Domenach rozpoczyna od stwierdzenia, że współczesna polityka, tak jak i współczesna nauka rozwijała się niezależnie od religii a nawet w wyraźnej wobec niej opozycji. Antynomia ta, przezwyciężona już na terenie nauki, nie została jeszcze pozytywnie rozwiązana na terenie polityki. Jest niezaprzeczalnym faktem, że wyzwolenie polityczne człowieka, takie jakie głosiła Rewolucja Francuska a potem Karol Marks, posiada charakter wyraźnie ateistyczny. Wierzący nie dokonali wysiłku zmierzającego do przejęcia w swe ręce losów polityki. Przyjęli oni postawę defensywną. Najpierw integryści a po ich klęsce chrześcijańscy demokraci popełniają te same błędy w nowym wydaniu mieszając politykę z religią. Tu oddajemy głos autorowi: „Historia zaostrza więc podobieństwo, które występowało już u korzeni z pozoru przeciwstawnych postaw: zarówno chrześcijanie prawicowi, jak chrześcijanie lewicowi rozwijali polityczną ideologię chrześcijańską, mieszaninę będącą czymś najbardziej przeciwstawnym zdrowej postawie politycznej, jak również wartości religii. U integrystów mieszanina przyjmuje formę realizmu autorytatywnego, u chadeków ewangeliczności społecznej. Trzeba jeszcze raz podkreślić, że ta druga jest nieporównanie więcej godna szacunku i w pewnym okresie jest bardziej postępowa. Jednakże *à la longue* występuje w niej ta sama dwuznaczność i te same trudności. Chrześcijanie ci, czy to z prawa, czy z lewa, przejawiają nieprzeparty pociąg do społeczno-religijnej jedności. Mają taką samą tendencję do implikowania wiecznych wartości wiary i niezmiennych interesów Kościoła ustrojom, które starzeją

się i mijają. U jednych ortodoksja zaskorupia się w koncepcjach autorytatywnych, u drugich miłosierdzie rozpływa się w dobrych chęciach. Wspaniałość katolickich dogmatów i surowe cnoty chrześcijańskie stają się w ten sposób ofiarami poniżenia na poziomie interesów materialnych, walk społecznych i szowinizmu narodowego. Kończąc, chrześcijańska ideologia polityczna mistyfikuje politykę i rozpolitykowuje religię" (...) „Problem polega na tym, aby wiedzieć... czy chrześcijanie powinni przeciwstawiać totalitarnym zakusom polityki ideologię, która sama jest również totalna, mieszając zasady wiary z systemami ekonomicznymi i politycznymi. Odpowiem na to — nie..."

Chociaż Domenach jest w zasadzie wyrazicielem ideologii grupy „Esprit", a Zabłocki opiera się bezpośrednio raczej na teorii Maritaina, oba artykuły mają niewątpliwie wspólny klimat i podobną linię rozumowania. Punktem wyjścia dla Zabłockiego jest interesujący artykuł dyskusyjny T. M. Jaroszewskiego „O program laicyzacji życia społecznego", drukowany w „Nowych Drogach" w czerwcu ub. r. Jaroszewski łączy i uzależnia proces laicyzacji od procesu humanizacji życia społecznego, przewidując — zgodnie z teorią marksizmu — zanik zjawiska religijności w miarę postępu tego procesu humanizacji. Zabłocki stwierdza, że rzeczywiście: „Historia — w szczególności historia Europy od XVI wieku — zdaje się dostarczać wiele materiału dowodowego, potwierdzającego słuszność postawionych wyżej tez". Jednakże mamy tu do czynienia z procesem historycznie umiejscowionym i uwarunkowanym, którego nie należy w całej jego rozciągłości uogólniać. Zresztą odpowiedzialność za to, że przybrał on taką a nie inną formę, ponoszą w dużej mierze sami katolicy, którzy wobec wyzwalania się różnych dziedzin życia spod bezpośredniej ingerencji religii zaczęli wzdychać do średniowiecznej teokracji, jak gdyby mogła być ona ideałem wszystkich epok. W naszym stosunku do ideałów nowożytnych należy odróżnić stosunek do procesu laicyzacji życia zbiorowego, który niezależnie od niebezpieczeństw, jakie ze sobą niesie, jest procesem nieodwracalnym, oraz do samego procesu humanizacji, który jest procesem niewątpliwie pozytywnym, od „pewnych konkretnych cech tej postaci humanizacji, która z określonych przyczyn historycznych była w nowożytnej Europie dominującą". Tej humanizacji antropocentrycznej przeciwstawiamy humanizm teocentryczny, będący nowym ideałem cywilizacyjnym chrześcijaństwa. Jej łatwemu optymizmowi przeciwstawiamy chrześcijański optymizm trudny i wymagający, zubożonemu i jednostronnemu pojęciu postępu — wymagania postępu pełnego i autentycznego: „Opierając się na osiągnięciach życia materialnego (operując tym słowem rozumiemy je w sensie szerokim, a więc nie tylko jako osiągnięcia kultury materialnej, ale również towarzyszący im wzrost pojęć i uczuć, stanowiący statyczną podstawę życia moralnego) postęp ludzki musi wyjść dalej

i poruszyć tę sferę życia w człowieku, która jest wobec cywilizacji i społeczeństwa transcendentna. Musi stwarzać klimat dopomagający wysiłkowi, by wydarta przyrodzie i historii ludzka wolność wyboru, przetwarzana była w wyższy stopień wolności — w wolność autonomii; wolność zabezpieczającą od wybierania — wbrew sobie — fałszu zamiast prawdy, zła zamiast dobra; wolność, która się wyraża stałym umiłowaniem prawdy i stałą skłonnością do wyboru dobra.

Nie jest to oczywiście sprawą łatwą i zapewne realizacja takiej dyrektywy musi mieć charakter procesu nigdy się nie kończącego, rozpoczynanego ciągle na nowo i tylko w części uwieńczonego powodzeniem. Jeżeli jednak mówimy o niej bez poczucia, że ulegamy utopii, to dlatego, że liczymy tutaj na coś więcej, niż na siły naturalne człowieka. To pogłębianie wolności, nieodzowne dla pełni humanizacji, może być uwieńczone powodzeniem wtedy, gdy siły naturalne człowieka wsparte będą Łaską".

W tym samym numerze zwracają uwagę artykuły: Turskiego „ABC zmian modelowych w Polsce" i Dangla „Sytuacja mieszkaniowa i drogi rozwojowe budownictwa mieszkaniowego". Jacek Łukasiewicz pisze o książkach Krzysztonia, a Wacław Auleytner przy okazji referowania obrad XLV Tygodnia Społecznego Francji relacjonuje dyskusje kół francuskich intelektualistów katolickich, toczące się wokół sprawy de Gaulle'a i wojny w Algierze.

Nr 7 „Więzi" otwiera ankieta pod hasłem: „Jak pod wpływem własnych doświadczeń, przeżyć i przemyśleń patrzę na wartości światopoglądowe i społeczno-moralne, przekazane mi przez starsze pokolenie". A więc jeszcze jedna ankieta młodzieżowa czy prawie młodzieżowa, bo przeznaczona zasadniczo dla młodej inteligencji, w pierwszym rzędzie dla młodzieży studiującej i młodych absolwentów wyższych uczelni. W redakcyjnym wstępie do ankiety czytamy: „Cenne będą dla nas zarówno wypowiedzi o charakterze bardziej ogólnym i całościowym, jak też ograniczone do pewnego tylko kręgu zagadnień, a także skupiające się na wpływie wywartym przez konkretne przeżycia i wydarzenia, dzieła naukowe lub literackie... Ankieta tego typu, brana w oderwaniu, nie może rzecz jasna tworzyć jakiegoś całościowego obrazu sytuacji. W tym zakresie będzie ona przyczynkiem nawiązującym do innych przeprowadzanych ankiet i badań. Przede wszystkim jednak sądzimy, że spełni ona swe zadanie, jeśli stanie się płaszczyzną dla poruszenia przez młodzież — również tę „nie piszącą" — istotnych dla niej problemów, jeśli sprowokuje pewne przemyślenia, pozwoli na konfrontację stanowisk i dopomoże młodzieży w wypracowaniu bardziej pogłębionego poglądu na nią samą".

W jakim stopniu odpowiedzi ankietowe spełnią nadzieje redakcji, trudno oczywiście przewidzieć. Można się natomiast spodziewać, że od-

powiedzi będą bardzo różne, tak pod względem poziomu, jak i tematyki, co przy tak szeroko postawionym pytaniu nie ulega chyba wątpliwości. Jest to zresztą zgodne z intencją organizatorów — jak to widać z cytowanego przez nas wstępu — który chce stworzyć płaszczyznę do „wygadania się" na warunkach publicystycznie ulgowych.

Cztery pierwsze wypowiedzi, drukowane w tym samym numerze, potwierdzają te przewidywania. Są rzeczywiście bardzo różne. Niewątpliwie najciekawsza i *nota bene* najlepsza formalnie to wypowiedź Jana Prokopa pt. *Spór o polską formę religijności*. Jeśli ankieta zawierać będzie więcej wypowiedzi choćby w połowie tak ciekawych, jak ta, stanie się niewątpliwie bardzo cennym przyczynkiem, który trzeba będzie polecić do obowiązkowego przeczytania wszystkim ludziom interesującym się przyszłością formacji katolickiej w Polsce.

Z dalszych materiałów numeru zwracają uwagę: ks. Czesława Bartnika *U podstaw teologii historii*, tłumaczenie eseju Eliota *Społeczna funkcja poezji* i Mazowieckiego *Refleksje z Eichstätt i Auvelais* (o JOC'u i Pax Romana).

J. A. E.

SPROSTOWANIE

Omyłkowo w numerze grudniowym (54) opatrzyliśmy kolejny odcinek (6) „Wskazówek bibliograficznych z dziedziny katolickiej literatury religijnej w Polsce" L. Małunowicz przypisem „dokończenie".

W jednym z najbliższych numerów zamieścimy dalszą część „Wskazówek bibliograficznych".

Résumé

L'Eglise c'est le Fils de Dieu incarné vivant mystiquement dans l'humanité pour prolonger dans tous les temps et étendre sur toute la terre son Oeuvre rédemptrice, son oeuvre de Sauveur et de Témoignage.

L'Eglise naît en recevant dans ses premiers membres — les Apôtres — le Saint-Esprit — l'Amour Divin. De là le principe de vie de l'Eglise c'est l'Amour surnaturel. Être chrétien c'est vivre de l'amour de Dieu pour porter les fruits du Saint-Esprit. Jésus Christ par son Eglise, ou dans son Eglise sauve et témoigne continuellement. Il sauve par son sacrifice et sa croix, qui durent dans les mystères de l'Eglise, surtout dans la Sainte Messe et les souffrances et les sacrifices des membres du Corps Mystique du Christ. Il témoigne par la vérité que l'Eglise enseigne et par la charité dont vivent les chrétiens.

Le Christ n'a pas seulement donné le précepte de l'amour mais il a donné aussi la grâce qui donne à ce précepte son efficacité. C'est grâce à ce principe actif et efficace que le christianisme a crée tout ce que nous appellons aujourd'hui le service social, les hôpitaux, les hospices, le système scolaire. Aucune autre culture même les grandes cultures de l'Orient, plus anciennes de milliers d'années que la culture chrétienne n'ont pas donné ceci à l'humanité. Les grands chefs de différentes cultures comme Laotse, Konfutius, Buddha etc. ont beaucoup et bien parlé de l'amour, mais leurs enseignements restaient au plan social inéfficaces.

C'est par le témoignage de la vérité et la charité divine fructifiant dans la vie des chrétiens, que l'Eglise élève l'homme pas à pas, tout au cours de l'histoire, dans son existence individuelle et sociale.

Le Saint Esprit — esprit de vie, d'amour et de vérité — étant l'âme de l'Eglise, témoigne de l'Amour de Dieu et sauve les âmes du mal pour leur donner la Vie Eternelle.

Ayant exposé les principaux faits de la vie et de l'oeuvre littéraire de Sénèque, l'auteur constate que l'éducateur de Néron ne s'intéressait qu'aux problèmes de la morale pratique; il n'a pourtant crée aucun système complet ni cohérent; stoïcien avec une tendance accusée à l'éclectisme, il fut un des plus grands

„directeurs d'âmes" de l'antiquité gréco-latine.

Ensuite l'auteur analyse.

1) L'idée du devoir et du bien souverain; les moyens pour conquérir la perfection morale, c'est-à-dire, le bonheur: travail intellectuel, direction spirituelle, introspection et examen de conscience, recueillement et solitude, détachement du corps et de la matière. Le philosophe conseille d'éviter toute exagération dans la pratique de la vertu. Tous nos efforts doivent tendre à exorciser la peur de la mort, car le but suprême de la philosophie est la „meditatio mortis".
2) L'humanitarisme de Sénèque. Malgré la tendance égocentrique du stoïcisme, Sénèque prêchait l'amour du prochain. Il prônait l'égalité de tous les hommes, même des esclaves.

La dernière partie de l'article est consacrée au problème: Sénèque et le christianisme. Etant donné l'état de nos sources on ne peut pas résoudre la question tant discutée de la relation entre le philosophe païen et l'apôtre Paul. Sénèque s'approche du christianisme dans la pratique et s'en éloigne essentiellement dans ses conceptions de Dieu et de l'homme.

Jan I. Buba, Sch. Piar.: L'Ascèse et la prière dans la vie de Gandhi 165

L'auteur considère la vie de Gandhi (d'après son ouvrage: *An autobiography — The story of my experiments with the truth*), cette vie à base de la foi qui donne à la prière toute sa valeur, sa recherche de Dieu et son esprit de sacrifice qui transforment en prière tout ce qu'il pense et dit. „La prière ce n'est pas une louange des lèvres, elle vient du coeur" dit Mahatme. Dieu n'a pas accordé à Gandhi le don de la foi. C'était, peut-être, — suggère l'auteur — afin que ses compatriotes ne se détournent pas de lui et ne perdent du fait même un guide vers une vie plus belle. Les évènements des dernières années sembleraient bien le montrer.

Teresa Markertowa: A. Cąrrel 182

Ce qui intéresse l'auteur de l'article „Carrel et la prière", c'est la longue route parcourue par Carrel (1873—1944), homme de science, médecin-chirurgien, physiologiste et écrivain. I a été incroyant au début de sa carrière scientifique et ce n'est que vers la fin de sa vie qu'il a connu le bonheur d'aimer Dieu.

En 1913 Carrel a été témoin d'une guérison miraculeuse à Lourdes. L'impression fut très profonde et le sceptique Carrel avait senti pour la première fois que la raison humaine n'est pas omnipotente. Mais il lui a fallu encore beaucoup d'années de recherches et de travail pour qu'il arrive à la foi. Et c'est alors seulement qu'il a compris le besoin de la prière et le rôle qu'elle joue dans la vie humaine.

„C'est par la prière que l'homme va à Dieu et que Dieu entre en lui". Carrel, chercheur scrupuleux, voudrait acquérir une science la plus positive de la prière. Il savait que le domaine de la science peut s'étendre par l'intermédiaire du physiologique jusqu'aux manifestations du spirituel. „C'est donc par l'observation systématique de l'homme qui prie que nous apprendrons en quoi consiste le phénomène de la prière, la technique de sa production et ses effets."

Dans son étude „La prière", écrite quelques mois avant sa mort, Carrel en a fait une analyse fine et pénétrante.

La délinquance juvénile augmente et s'aggrave un peu partout dans le monde. Ce qui est plus grave encore — des adolescents et adolescentes innombrables dans le monde entier apparaissent revoltés et inadaptés. Contrairement à ce que l'on pense souvent, ni la délinquance ni la révolte ne sont pas toujours liées à la misère. Il semble aussi, que la désorientation générale de la jeunesse dans les pays sous-developpés n'a peut-être pas la même acuïté et le même caractère tragique, que dans les nations privilégiées.

L'auteur présente quelques statistiques de la délinquance et de l'inadaptation des jeunes dans les divers pays, et énumère quelques facteurs d'ordre social, moral et psychologique qui aboutissent à la crise de la jeunesse.

Certaines manifestations de cete crise, telles que le transport sensuel du jazz ou la recherche d'une évasion à tout prix: dans l'érotisme, dans la drogue, dans le crime même, font penser aux moyens de parvenir à l'extase, qui sont, d'ailleurs, connus de l'histoire. Si cette recherche désesperée et absurde d'un Absolu nous semble incompréhensible, il faut tout de même se rendre compte, que toute la société et le monde tout entier sont responsibles du mal qui frappe les jeunes. Quel idéal avons-nous à proposer, qui ne soit pas souillé par les mensonges d'une „propagande" ou d'une hypocrisie? Ces jeunes, qui souffrent de ne pouvoir plus croire à rien, quel chemin peuvent-ils choisir, sinon un moyen de se procurer un „substitut mystique"? Les extases cruelles et absurdes ne sont donc pas un phénomène inventé au XX-ème siècle; elles reparaissent dans l'histoire de l'humanité, dans ces périodes, précisement, où la vie, telle qu'on l'envisage et qu'on la conçoit, ne paraît plus digne d'être vécue.

Les changements survenus dans le système capitaliste ont éveillé un vif intérêt aussi en Pologne. Malgré les différences essentielles dans les régimes qui divisent le monde actuel nous trouvons certaines analogies dans les problèmes économiques et sociaux et même parfois de semblables solutions pratiques. C'est pourquoi l'auteur prenant en considération la situation spécifique de la France y voit trois problèmes principaux:

1) garantir l'expansion économique du pays et en même temps satisfaire au maximum les besoins de la consommation. Par rapport à cette question l'auteur analise la planification économique française comme tentative d'un partage rationnel du revenu national.
2) les possibilités d'une adaptation des objectifs généraux à la vie économique actuelle. C'est pourquoi l'auteur souligne spécialement l'activité des entreprises nationalisées, leurs difficultés et les résultats obtenus.
3) les relations sociales dans les entreprises et spécialement le rôle des comités d'entreprises qui tâchent de résoudre ces problèmes.

„Lequel des problèmes discutés dans le mensuel «Znak» considérez-vous comme le plus important" — telle était une des principales questions de l'enquête publiée dans le numéro 50/51. La majorité des participants à l'enquête indique ces articles qui aident à la formation des idées religieuses et philosophiques et déterminent quelle doit être l'attitude d'un vrai catholique dans le monde.

En somme les lecteurs acceptent la ligne générale de la revue. Ils approuvent ses vastes horizons et son universalité, ainsi que l'actualité des problèmes abordés.

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES